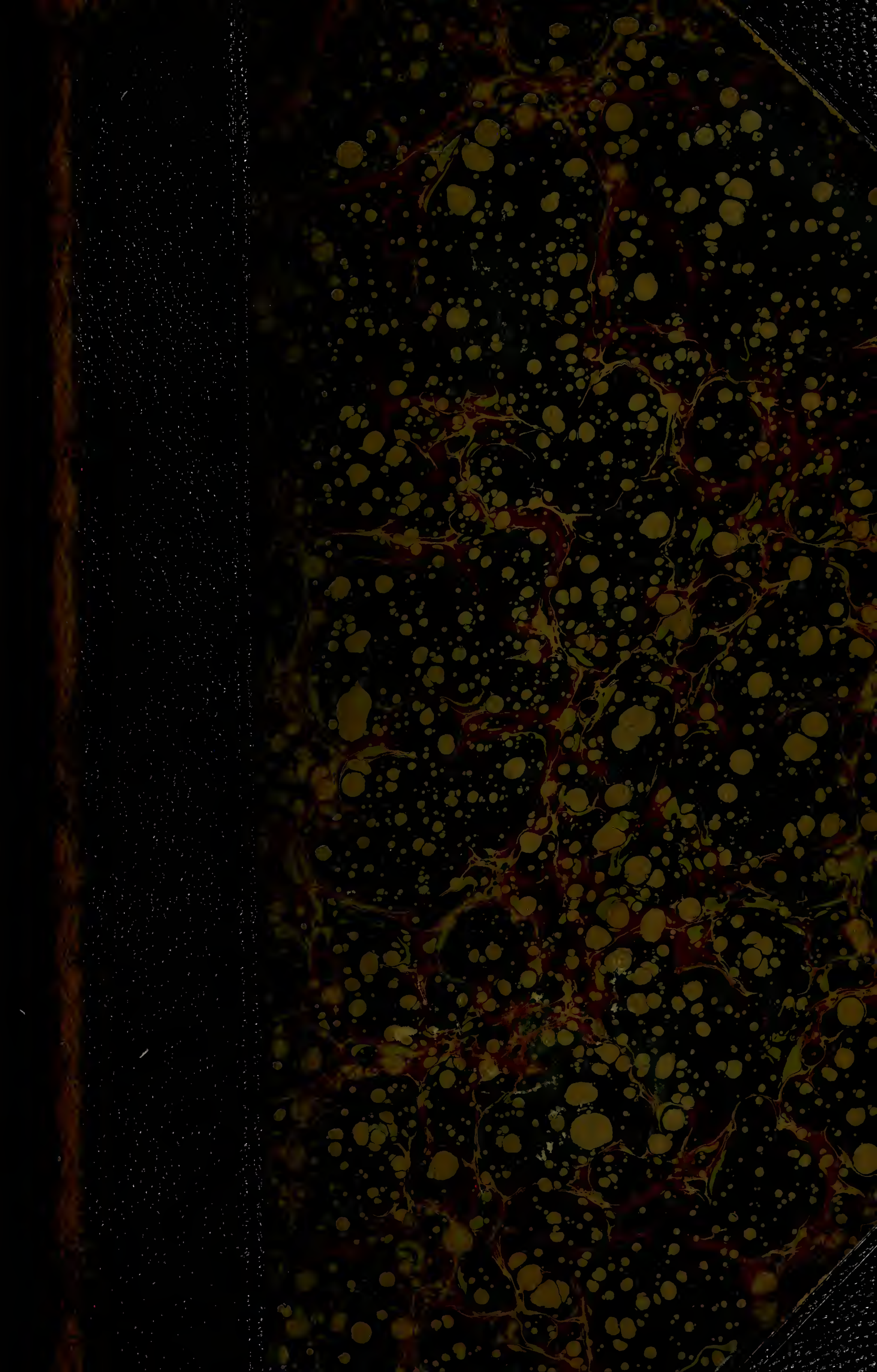
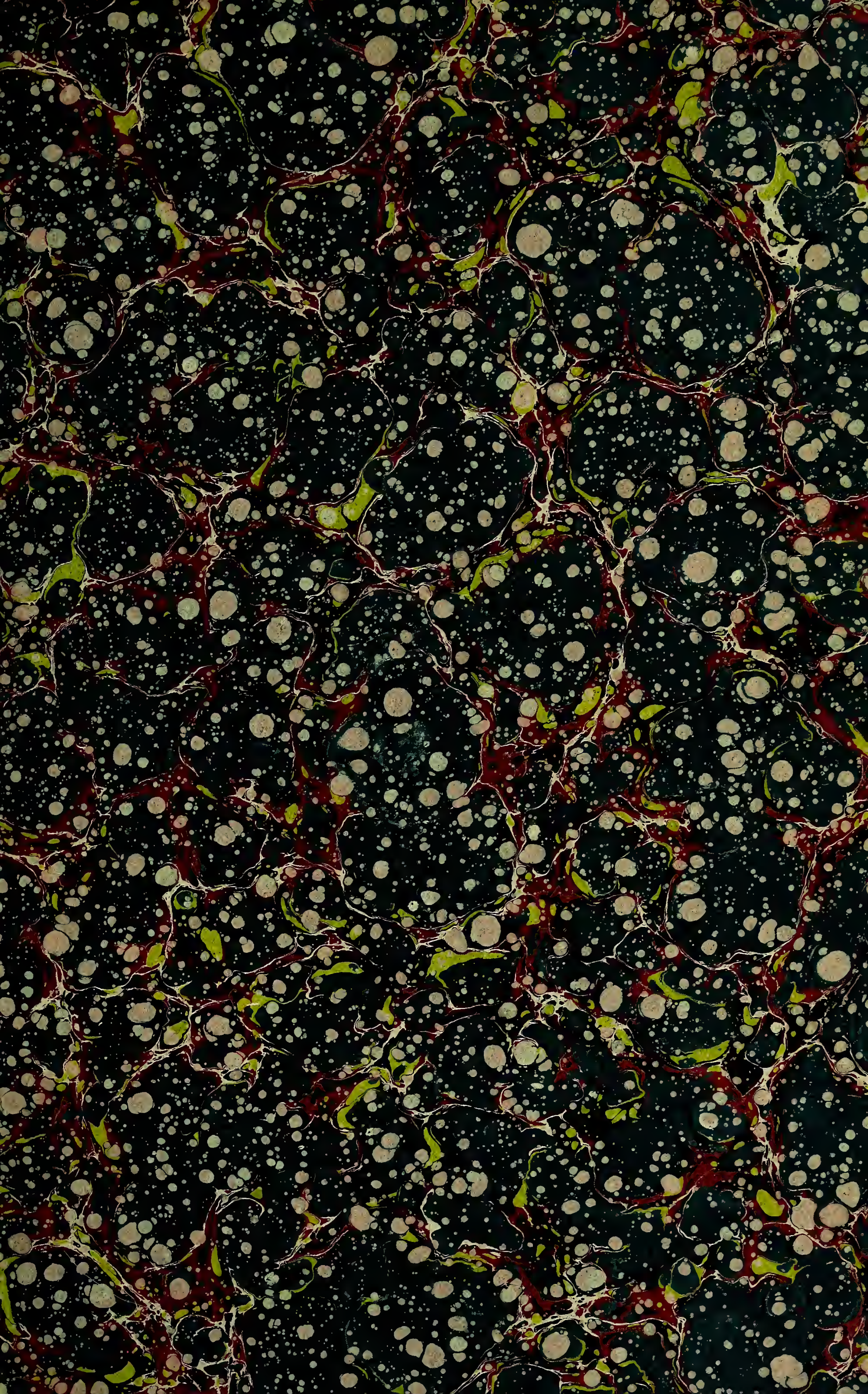
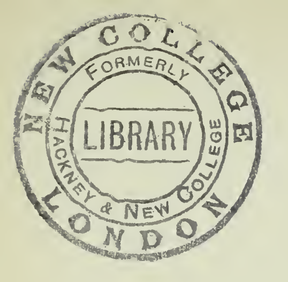
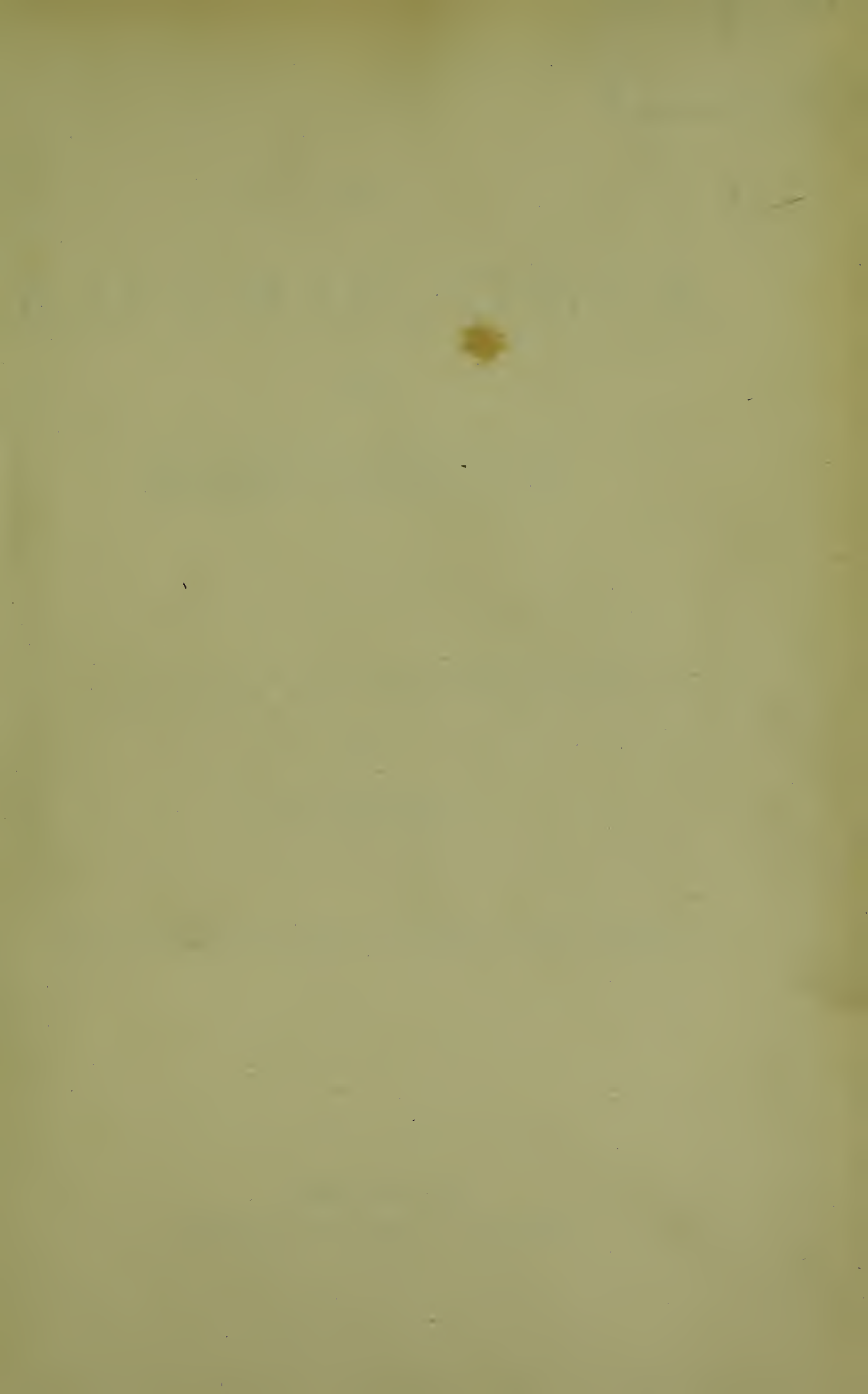



NEW COLLEGE,
LONDON
(Formerly HACKNEY AND NEW COLLEGE)
LIBRARY
II 20




NEW COLLEGE
FORMERLY
LIBRARY
HACKNEY & NEW COLLEGE
LONDON



DIE

KOSMOLOGIE

DER

BABYLONIER.

STUDIEN UND MATERIALIEN

VON

P. JENSEN.

MIT EINEM MYTHOLOGISCHEN ANHANG UND 3 KARTEN.

STRASSBURG
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER
1890.

Druck der Akademischen Buchdruckerei von F. Straub in München.

MEINEM LIEBEN VATER

DEM PROBST VON TÖRNINGLEHEN

CONRAD JENSEN

IN

HERZLICHER VEREHRUNG

UND

DANKBARKEIT.



INHALTSVERZEICHNIS.



VORBEMERKUNGEN.

Die im Folgenden dargebotene Arbeit sollte ursprünglich einmal abzüglich des mythologischen Anhangs der erste Teil eines Werkes über die Mythologie der Babylonier im weitesten Sinne sein. Der Kosmologie sollte eine Theologie und Mythologie im engeren Sinne folgen. Allein, je mehr ich mich in diese zu vertiefen und den Gedanken der Babylonier nachzugehen bemüht war, um so mehr erschien mir der Versuch einer Darstellung derselben als verfrüht, wenn ich mehr als eine blosse Materialiensammlung geben wollte. Die bisherigen Untersuchungen der Art, die allerjüngsten nicht ausgenommen, zeigen zum Teil eine ungemeine Fülle von Gedanken und geistvollen Combinationen, aber von wirklich sicheren und annehmbaren Tatsachen, die nicht lediglich auf dem Gebiete der Nomenclatur liegen oder durchaus allgemeinen Charakter tragen, herzlich Wenig. Allerdings könnte ich vielleicht Manches etwas besser als meine Vorgänger machen, auch wohl in vielen Beziehungen allerlei Neues bieten. Allein die Aussicht, Hypothese an Hypothese reihen zu müssen, schreckte mich hinlänglich von dem Vortrage einer grösseren oder geringeren Menge sicherer Tatsachen ab. Mit der Darstellung einer Kosmologie steht es immer anders, als mit der einer Theologie und Mythologie im engeren Sinne. Erstere geht wenigstens vom Sichtbaren aus, weshalb Arbeiten über dieselbe an der Wirklichkeit der sinnenfälligen Welt

stets eine gewisse Controle haben. Ich habe mich daher im Wesentlichen auf die Bearbeitung der Kosmologie beschränkt, Mythen nur behandelt, soweit sie auf diese irgendwie Bezug nehmen und nur einige solcher Figuren aus der Theologie im Anhange zum Gegenstande einer ausführlichen Erörterung gemacht, deren Bedeutung für den Kosmos verstanden werden musste, um die Kosmologie zu verstehen.

Wie schon bemerkt, befindet sich die Wissenschaft von dem Glauben und den speculativen Ideen der Babylonier in einem verwahrlosten Zustande. Man combiniert, schliesst und phantasiert noch heutzutage zum Teil wild und kühn darauf los, mehr geleitet von ererbten und überkommenen Anschauungen, als von der sichersten Richtschnur, die überhaupt denkbar ist, den Texten. Unfähig, Sicheres und Unsicheres von einander zu unterscheiden, bringen Andere, die wegen mangelnder assyriologischer Kenntnisse zu selbständigen, wenn auch nur controllierenden Forschungen nicht im Stande, vieles von den Assyriologen noch als blosse Vermutung Bezeichnete, auch das Allerunsicherste, als gute Waare unter die Leute und schliessen kühn und furchtlos, da es ja den Kopf nicht kostet, hinzu, was etwa noch zu combinieren vergessen war. So wächst der Unsinn lawinenartig, so dass das Allermeiste von dem, was unter dem Namen „Babylonische Mythologie“ cursiert, als falsche Münze zu bezeichnen ist.

Dem gegenüber ist es die Aufgabe aller Derjenigen, die es mit der Wissenschaft ernst meinen, unvoreingenommen durch eigene Lieblingsideen, den Versuch zu wagen, sich möglichst frei von dem Banne der Vergangenheit zu machen, von dem wir ja Alle nur zu sehr gehemmt werden, und, allein geleitet von dem durch ernste Studien erworbenen philologischen Bewusstsein, zuerst festzustellen, was die Texte sagen, das Material zu sammeln, zu ordnen und zu sichten, dann erst zu combinieren. So wird der, welcher sich über einen Gegenstand zu informieren wünscht, in

den Stand gesetzt, selbst zu urteilen, statt glauben — oder nicht glauben zu müssen. Ich habe daher versucht, alles Unbewiesene erst zu beweisen, ehe ich es zu Schlüssen verwertete. Wenn ich, was ja nicht zu vermeiden war, oft oder gar sehr oft zu falschen Schlüssen gelangt bin, so behält die versuchte Materialiensammlung doch vielleicht einigen Wert.

Insbesondere auf einem Gebiete, nämlich für den astronomischen Teil der Arbeit, dürfte die Bitte um etwas Nachsicht am Platze sein, trotz meines ernsten Strebens, gewissenhaft zu sein. Die Arbeiten von Hincks, Oppert, Sayce und Anderen, die manche interessante Tatsache zu Tage förderten, haben doch im Grossen und Ganzen unser Wissen von der Astronomie der Babylonier wenig bereichert und konnten dies zum Teil auch garnicht, weil die Texte, die ihnen zur Verfügung standen, wenig Ausbeute zuliessen. Speculationen ersetzten darum, wie überall in solchen Fällen, vielfach Tatsachen. Jetzt ist dies anders geworden. Als der astronomische Teil meiner Arbeit längst gedruckt war, erschien das auf Berechnungen langwierigster und schwierigster Art beruhende bewunderungswürdige Werk Epping's (und Strassmaier's) *Astronomisches aus Babylon*, das zum Teil meine auf ganz anderem Wege gefundenen Resultate bestätigte, zum Teil aber auch wesentlich ergänzte und zu neuen Schlüssen Veranlassung geben musste, wodurch früher, im Anfang des Buches, Behauptetes bisweilen ein Wenig verschoben wurde. Ueberhaupt habe ich in manchen Punkten, namentlich soweit sie die Entstehung des Tierkreises im Einzelnen betreffen, bis zuletzt nicht zu vollständig festen Ansichten kommen können. Man wird dies als durchaus begreiflich umsomehr entschuldigen, als man sich dem Zugeständnisse kaum wird entziehen können, dass ich im Grossen und Ganzen den Ursprung des Tierkreises richtig erschlossen habe. Scheinbare Differenzpunkte zwischen Epping-Strassmaier und mir sind sehr sorgfältig zu prüfen, ehe man sich dazu ent-

schliesst, sie als tatsächlich anzuerkennen, so namentlich solche, die Sternnamen betreffen. Wie ich schon nachgewiesen, dass die Zeichen für Planeten und Tierkreisbilder oder Tierkreissterne in den von Epping behandelten Arsacideninschriften zum Teil graphischen Spielereien ihren Ursprung verdanken und die Differenz zwischen diesen und denen aus älterer Zeit sich nicht immer auch auf die Namen erstreckt, so dürfen abweichende Zeichen für ein paar andere Sterne oder Gestirne bei Epping und mir nicht zu dem Schlusse berechtigen, dass ich dieselben falsch bestimmt.

Es hat mir durchaus fern gelegen, alle nur denkbaren Fragen der babylonischen Kosmologie zu erörtern. Ich habe das besprochen, worüber ich Etwas zu sagen wusste. Wenn sich dabei eine gewisse Vollständigkeit herausgestellt hat, so ist das ja an und für sich recht gut; von mir beabsichtigt ist diese aber, ich wiederhole es, keineswegs, weshalb man es mir auch nicht zum Vorwurf wird machen wollen, dass ich etwa wichtige Dinge zu behandeln vergessen.

Ich habe mich im Wesentlichen auf die assyrischen und sumerischen Texte beschränkt und ohne Rücksicht auf Parallelen aus der hebräischen, der ägyptischen und der griechischen oder der indischen, der persischen und der mandäischen Kosmologie deren Inhalt gesichtet, wenn nicht Berührungspunkte garzu auffälliger Natur vorlagen. Eine kaum anzuzweifelnde Verwandtschaft zwischen der hebräischen Vorstellung des Paradieses im Osten (Südosten) mit den 4 davor sich abzweigenden Flüssen und der babylonischen von dem (vielleicht auch als Wohnort der ersten Menschen zu denkenden) Aufenthaltsort des unsterblichen *Sitnapištim* vor der Mündung der 4 Ströme Euphrat, Tigris, Kercha und Karun im persischen Meerbusen im Osten resp. Südosten, habe ich als zu wichtig noch in den Nachträgen p. 507 ff. kurz berührt. Ich hoffe, dass mir später einmal Zeit und Gelegenheit dazu geboten wird,

die babylonische Kosmologie von dem Standpunkte ihres innigen allseitigen Zusammenhangs mit der der alten Culturvölker aus zu betrachten.

Man wird es mir mit einem Schein des Rechts zum Vorwurf machen können, dass ich kritiklos bei der Verwertung der Quellen gewesen, dass mir alte gleichwertig mit neueren gewesen, dass ich Sumerismus und Semitismus, „Poesie" und Prosa, Mythologie und „Wissenschaft" willkürlich mit einander vermengt habe und so zu einem System gelangt sei, das nur in meinem Kopfe existiere. Letzteres habe ich selbst zugegeben (p. 257) aber in einem anderen Sinne, insofern ich nämlich nicht glaube, dass die Babylonier ein einheitliches Weltsystem in ihrem Kopfe hatten, wie das auf Karte III dargestellte, sondern vielmehr, dass nur Einzelheiten, die sich zum Teil widersprachen, wirklich lebendig waren. Aus einer gleichmässigen Verwertung aller Texte aber kann mir nur der einen Vorwurf machen, der sich schon jetzt dazu berufen fühlt, es einem Grammatiker vorzuhalten, dass er die Inschriften des ersten Tiglatpileser und die des letzten bisweilen ohne strenge Scheidung für eine Darstellung der assyrischen Grammatik verwendet.

Für die Behandlung des in dem Buche niedergelegten linguistischen Materials war es mir nicht immer leicht, die rechte Grenze zu finden. Um dasselbe auch für etwas weitere Kreise lesbar zu machen, durfte namentlich mit Uebersetzungen nicht gespart werden, deren der Assyriologe zum Teil entraten kann. Auf der andern Seite aber mussten gelegentlich Einzelheiten erörtert werden, die für den Laien wenig anziehend sein können.

Ich halte meine Transscriptionen für im Grossen und Ganzen richtig, nämlich für soweit richtig, als Assyriologen, die sich bemühen, mit der Zeit fortzuschreiten, im Jahre 1890 zu transscribieren vermögen. Fehler und Versehen passieren Jedem einmal. Auf meine Bezeichnung der Vokallängen und Consonantenverdoppelungen ist nicht

Viel zu geben, doch vielleicht gerade so Viel, wie auf sonstige Versuche der Art. Wir sind noch nicht im Entferntesten genau über die Kürzen- und Längenverhältnisse, über Verdoppelungen und einfache Aussprache der Consonanten im Assyrischen orientiert, auch nicht darüber, wie weit wir, wenn uns die Mittel fehlen, durch das Assyrische allein im einzelnen Falle Etwas festzustellen, den Lautbestand der verwandten Sprachen als ausschlaggebend ansehen dürfen. So lange die Bezeichnung der Längen und Kürzen noch immer hin- und herschwanken muss, wie die Coursnotierungen an der Börse, weil man sich in Ermangelung von beweisenden Originaltexten von Speculationen und Analogieschlüssen beeinflussen lässt, so lange wäre es in mancher Beziehung das Beste, auf Längenbezeichnungen etc. überhaupt zu verzichten und statt dessen das blosse Wortgerippe zu geben. Man lese die sehr beherzigenswerten Worte HALÉVY's (*Zeitschrift für Assyriologie* III, 339 f.) und BRÜNNOW's (ib. IV, 3 ff.) Streng wissenschaftlich ist eigentlich nur die Transcription mit Sylbenabteilung. Nichtsdestoweniger habe ich, um dem nicht-assyriologischen Leser ein ungefähres Bild der in dem Buche besprochenen assyrischen und sumerischen Wörter zu geben, hiervon absehen zu müssen geglaubt, wodurch Willkürlichkeiten in der Transcription ganz unvermeidlich wurden. Ich bitte daher mit einer gewissen Berechtigung um Nachsicht, wenn ich in zweifelhaften Fällen, durch jedesmal präsente Gründe verleitet, an verschiedenen Stellen verschieden transscribiert habe oder im Anfang des Buches angewandte Umschreibungen später gegen andere vertauscht habe.

Um möglichst lesbar zu sein, habe ich Abkürzungen von Büchertiteln etc. tunlichst vermieden. Assyriologen, die gewohnt sind, Titel wie *Proceedings of the Society of Biblical Archæologie* als *PSBA.* citiert zu finden, werden berücksichtigen, dass ich nicht für Assyriologen allein zu schreiben im Sinne hatte, wenn ich derartige Titel mit

geringen Abkürzungen wiedergegeben habe, und werden mir alle, einige wenige ausgenommen, darin beistimmen, dass es eine gänzlich zwecklose und darum wenig nachahmenswerte Manier ist, nach dem Beispiele allbekannter Abbreviaturen wie *ZDMG.* oder Schrader, *ABK.* alle möglichen bogen- und halbbogenlangen Aufsätzchen mit ein paar Uncialen zu bezeichnen. Es wird den Allermeisten gehen wie mir, dass sie gelegentlich nach minutenlangem Grübeln nicht im Stande sind, zu sagen, was für einen Titel der Verfasser mit den paar Buchstaben zu bezeichnen beabsichtigte, so dass dadurch die Lectüre statt verkürzt vielmehr verlängert und erschwert wird.

Der Druck des Buches fand unter recht ungünstigen Umständen statt, da ich mich während desselben an den verschiedensten Orten befand und recht oft nicht in der Lage war, ein Citat oder eine Stelle selbst zu revidieren. Soweit dies möglich, haben Andere, vor Allem Herr Dr. Zimmern, auch Herr Prof. Hommel, helfend eingegriffen. In allen Fällen konnte dies jedoch nicht geschehen. Sollte darum hie und da ein Citat ungenau sein, so hoffe ich nicht vergebens auf Nachsicht.

Ich bitte dringend, die Nachträge und Berichtigungen, namentlich die sogenannten Druckfehler, vor dem Studium des Buches an Ort und Stelle zu vermerken. Fehler, die als solche unverkennbar sind, habe ich nicht verbessert. Die Indices enthalten noch verschiedene Nachträge.

Es gereicht mir zu einer besonderen Freude, einer grösseren Anzahl von Herren für die Unterstützung und Förderung meiner Arbeit danken zu dürfen. Im persönlichen Verkehr mit Herrn Dr. Andreas und Herrn Dr. Tetens, der keine Mühe gescheut hat, so oft er mir nützlich sein konnte, ist dieselbe herangereift und, wenn auch keins meiner Resultate direkt von ihnen stammt, so werde ich doch wohl auf ihre Anregung Manches zurückführen dürfen. Herr Prof. Hübschmann und Herr Prof. Leumann haben mir mehrfach Aufklärungen gegeben, Letzterer auch einen

kleinen Beitrag zu meinem Buche geliefert (p. 177—180). Herr Dr. Bezold hat mit anerkennenswertester Bereitwilligkeit eine grosse Anzahl von Textstellen mit den Originalen in London verglichen. Mein lieber Bruder Boy Jensen hat mich auf einige für mich in Betracht kommende Stellen aus den Klassikern aufmerksam gemacht. Herr Prof. Euting hat die dritte, Herr Dr. Hess die zweite, mein lieber Schwager Architect Carl Imhoff die erste Karte gezeichnet, Herr Dr. Tetens die beiden letzteren entworfen. Ganz besonders aber bin ich Herrn Prof. Nöldeke und Herrn Dr. Zimmern zu Danke verpflichtet, welche die Correcturbogen meines Buches durchlasen, wobei Ersterer an vielen Stellen für den nicht-assyriologischen Teil verbessernd und belehrend eingegriffen, Letzterer mir seine reichen und gründlichen assyriologischen Kenntnisse nirgends vorenthalten hat.

Der akademischen Buchdruckerei des Herrn F. Straub, die alle typographischen Schwierigkeiten zu überwinden wusste, gebührt an dieser Stelle vollste Anerkennung.

Dem Verleger, Herrn Karl J. Trübner, danke ich zum Schluss verbindlichst für die vortreffliche Ausstattung, die er dem Buche gegeben.

Strassburg im December 1889.

Die Welt und ihre Teile.



Die Welt als Ganzes.

Ein einheitliches Wort für unser „Welt“ = mundus = κόσμος giebt es im Babylonischen wie auch im Sumerischen nicht, abgesehen von so allgemeinen Wörtern wie *kullatu*, *gimru* = „Allheit“, „Gesamtheit“ etc. In letzterer Sprache wird dieselbe durch *an-ki* bezeichnet = „das Obere und das Untere“. Die Assyro-Babylonier haben für den Ausdruck zwei Aequivalente, nämlich einmal das durchaus entsprechende *ílâti u šaplâti* d. i. „die Oberen und Unteren“ (z. B. IV R, 63, 12 b, wobei vermutlich *ašrâti* = „Oertlichkeiten“ oder Aehnliches zu ergänzen sein wird) und auf der anderen Seite, da *an* im Sumerischen auch = „Himmel“ und *ki* in dieser Sprache auch = „Erde“, *šamû* (*u*) *irṣitum* d. i. „Himmel und Erde“. Dieser Ausdruck mag nach urspr. semitischer Vorstellung seinem Zwecke entsprechen. Nach sum. aber und davon abhängiger babylonischer umfasst eine Bezeichnung wie „Himmel und Erde“ deshalb eigentlich nicht die ganze Welt, weil es ausser diesen beiden Weltbestandteilen auch noch den *apsû*, das unter- und „umirdische“ Wasser gab. Ein Ausdruck wie der in Rede stehende ist daher entweder ursprünglich rein semitisch oder eine incorrecte Uebersetzung des sum. *an-ki* oder bezeichnet einfach in etwas freierer Weise das Ganze nach dem Sichtbaren und Hauptsächlichen mit Ignorierung des Unsichtbaren, nur Gedachten. — Dasselbe wie *an-ki* bedeutet *an-ki-šar* = *kiššat šamí u irṣitim* = „Gesamtheit des Oberen und

des Unteren, des Himmels und der Erde“ (IV R 29, 41 a) — Eine ausdrücklichere Bezeichnungsweise für den ganzen oberen Teil der Welt ist im Sum. *an-šar* (III R 69, 8 a; II R 54, Nr. 3, 6; II R 54, Nr. 4, 37) = „das ganze Obere“ und *an-šar-gal* (III R 69, 6 a; II R 54, Nr. 3, 5; II R 54, Nr. 4, 36) = „das grosse ganze Obere“, von den Assyro-Babyloniern mit Assimilation des *n* an das *š aššar* und *aššargal* gesprochen, wie das Ἀσσωρός des Damascius (*De primis principiis*, ed. Kopp, Cap. 125) gegenüber dem *an-šar* des babylonischen Originals des Schöpfungsberichtes ausweist, für den ganzen unteren Teil der Welt *ki-šar* (III R 69, 9 a; II R 54, Nr. 3, 6) = „das ganze Untere“ und *ki-šar-gal* (III R 69, 7 a; II R 54, Nr. 3, 5) = „das grosse ganze Untere“[1]) (cf. dazu Κισσαρή bei Damascius, *De primis principiis*, l. c.). Ein Compositum aus *an-šar* und *ki-šar* ist *an-šar-ki-šar* = *kiššat šamê u irṣitim* (IV R 25, 49 b). Wenn assyrischem *kiššat šamê u irṣiti* V R 43, 27 c sumerisches *kišara* entspricht (d. i. eigentlich = „das ganze Untere“), so ist das ein Assyrismus, indem hier *kišara*, weil für *kiššatu* = Welt, Gesamtheit im Sinne von „ganze Erde“ verwandt (siehe sofort), weiterhin auch für *kiššatu* = „Gesamtheit“ überhaupt gebraucht wird. Siehe dazu IV R 28, 24—25 a: *kalama-kišara* = *kiššat niši* = „alle Menschen“ und II R 19, 45 b: *kišara* = *šâru* = Gesamtheit (cf. sum. *šar* und vergl. zu letzterer Stelle II R 19, 7 a, wo sum. *šar* = assyr. *šâru*). — Wenn sich die assyrisch-babylonischen Könige *šar kiššati* nennen, so heisst dies „König der Welt“, aber in der Bedeutung „König der ganzen Erde“. Dies ergiebt sich am klarsten daraus, dass mit *kiššatu* (= [cuneiform] = [cuneiform]) in dieser Verbindung *ki-šar* d. i. „alles Untere“ = „die ganze Erde“ wechselt (siehe dazu z. B. III R 59, Nr. 5, 3; Amiaud in der *Z. für Assyriologie* II, 346, sowie Lehmann in d. *Z. für Assyriologie* II, 450—451), während wiederum *ki-šar-gal*

1) Vgl. dazu IV R 17, 19—20 a, wo *ki-šar-gal* = *kiššat* [illegible].

(s. o.) IV R 17, 19a durch *kiššat māti* d. i. „die ganze οἰκουμένη“ übersetzt wird. — Dass die Glosse des Hesychius: Σάνη ὁ κόσμος Βαβιλώνιος (Hesychius, ed. Schmidt, kleinere Ausgabe, pag. 1340) zu σάνη zu verbessern, ist fraglos, und dass hierin das babylonische *šamí* = „Himmel“ und nicht etwa irgendwie sum. *šar* = „Gesamtheit“ zu erkennen ist, darf kaum bezweifelt werden. Aber *šamū(í)* = „Himmel“ steht nie für „Welt“. Indes findet sich Aehnliches, was sich mit der Angabe des Hesychius in Parallele stellen liesse. II R 54, Nr. 4, 34 heisst *Anu* (d. i. eigentlich der Himmel, der Himmelsherr) *an-šar-gal* (sonst = „das grosse ganze Obere“ = „Himmel“) in der Bedeutung von *Anu ša kiššat* AN-KI d. i. „*Anu* der Gesamtheit des Oberen und des Unteren, des Himmels und der Erde“. Anders ausgedrückt bedeutet dies: Das eigentliche Wort für „oberes All“ bezeichnet auch die „Welt“ in ihrer Gesammtheit[1]). Mit dieser kosmologischen Vorstellung hängt die kosmogonische zusammen, dass *An-Anu* (= Himmel, Himmelsherr) aus sich den Himmel sowohl wie auch die Erde geschaffen hat (siehe dazu unten den Abschnitt: Weltschöpfung).

Die Babylonier zählen von oben nach unten drei, resp. fünf Hauptteile der Welt, 1) den Himmel, 2—4) die Erde (obere Erdschicht, das Totenreich, die Höhlung unterhalb der Erde), 5) das Wasserreich in und unter der Höhlung. In dieser Reihenfolge werden wir daher auch die verschiedenen „Weltteile“ behandeln. —

1) Vgl. damit, dass *Anu* (eigentlich der Himmelsherr) II R 54, Nr. 4, 38, II R 54, Nr. 3, 7 und III R 69, 10 als der *ín-šar* d. i. „Herr des All“ bezeichnet wird und *An(a)tu* (seine Gemahlin als des Himmelsherrn auf der einen Seite, auf der anderen Seite Personification der anderen Hälfte der Welt, des Unteren) II R 54 Nr. 3, 7 und III R 69, 11 als *nin-šar* d. i. „Herrin des All“ bezeichnet wird, wie auch, dass vor der Bildung von Himmel und Erde *An-šar* (d. i. der Gott des „ganzen Oberen“) an der Spitze der Götter steht (s. unten den Abschnitt: Weltschöpfung).

Der Himmel.

Das weitaus gewöhnlichste Ideogramm dafür ist 𒀭, gesprochen im Sumerischen *an*, im Assyrischen *šamû*. Fast allgemein hat man in demselben, welches aus dem ursprünglicheren ✳ entstanden ist, die Darstellung eines Sternes sehen wollen, ohne dass man sich davon Rechenschaft gegeben hätte, warum denn der Stern im Assyrisch-Babylonischen (Sum.-Akkad.), wenngleich ganz selten auch durch ►►| (so V R 21, 53), in der Regel durch 𒀯 (d. i. urspr. ✳✳✳) bezeichnet wird. OPPERT indes hat behauptet, dass die Figur ✳ den Himmel durch die auf ihn bezogenen Himmelsrichtungen andeuten soll. Er hat so ziemlich Recht. Denn die von SAYCE und BOSANQUET in den *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society* Vol. XL Nr. 3 zwischen S. 118 und 119 veröffentlichte den Himmel darstellende Planisphäre, welche durch den Mittelpunkt (den Pol der Ekliptik) schneidende Linien in acht gleiche Sectoren geteilt wird (⊛), dürfte beweisen, dass die Figur ✳ aus dieser entstanden ist. —

Der Hauptname *an* bedeutet jedenfalls „hoch“ und dürfte somit den Himmel als den „Hohen“ bezeichnen.

Andere Namen (und Ideogramme).

a) sumerische:

Von anderen Namen (und Ideogrammen), die aber bis auf einen (*giš*) nicht weiter im Gebrauch gewesen zu sein scheinen, heben wir ein paar hervor, welche die Liste II R 50, 17 c ff. bietet.

Zu *na* (Zeile 18) mag sich *an* wie *nim* = „Himmel“ zu *num* = „hoch“ verhalten. Doch vgl. *na* = *ilû* (= hoch) II R 30, 24 g h, wo es aber einen Stein als „ausgehauen“ „mit erhabener Arbeit bedeckt“ bezeichnet und weiter,

dass *narū* = *na* + *ru* einerseits = „Tafel mit Schrift bedeckt", andererseits = „Tafel mit Reliefbild", während man sich am Himmel *uṣurāti* = (Relief)bilder (d. s. die Sternbilder) und eine Schrift (?) dargestellt dachte. S. u.

Mí (Z. 19) und

Mu (Z. 20) sind Abschwächungen aus *giš* (*ṅgiš*) = Himmel (Z. 22), wie wir *gi*, *giš*, *mu*, *mí* = *zikaru* finden (II R 7, 7—10 c d).

Ínu (Z. 21) dürfte sich zu *ínim* (Z. 29) wie *inu* = *šiptu* zu *inim* = *šiptu* verhalten.

= *zikum* (Z. 27), sonst das Ideogramm für *apsū* (d. i. das Wasserreich unter der Erde), bezeichnet den Himmel wohl ebenso als die Höhlung wie dies (Z. 30)

= *ídim*[1] (sic!), sonst mit dieser Lesung = *nakbu* (d. i. die „Höhlung" unter der Erde), tut. Vielleicht dürfen wir in diesen Schreibungen eine Hindeutung darauf finden, dass die Babylonier über dem sichtbaren Himmel einen „himmlischen Ocean" (wie *Kosmas Indicopleustes*) annahmen, (s. unten Tafel IV, Z. 140 des Schöpfungsberichtes).

(Z. 28) zusammengesetzt aus + = (II R 48, 26 a) erinnert an einfaches = „Himmel" (Z. 23). Den mit diesem Zeichen verbundenen „sumerischen" Namen *zikara* (Var. II R 48, 26 a: *zigaru*, V R 19, 22 a: *zigara*) würde ich für semitischen Ursprungs erklären und von *zakāru* = „hoch sein" ableiten, wenn mich nicht das diesem Worte mit *zikum* = Himmel (siehe oben) und *zikura* (= Erde: II R 48, 27 a b, gegenüber sonst gebräuchlichem *kura*) gemeinsame *zi* vorläufig davon abhielte.

---

1) Siehe dazu Delitzsch, *Assyr. Lesestücke*[3], 79, S^c 6: [ ] *dimmu* | = . . . *nakbu* . . . = *kabtu*, wo zweifellos, da *idim* = *kabtu* = und = *nakbu*, auch = *nakbu* die phonetische Verlängerung *-ma* hat, zu ergänzen sein wird zu: *idim* — — *idimmu* = . . . *nakbu* = . . . *kabtu*.

b) Die assyrischen Namen.

1. *šamū*. Zwei Etymologien sind möglich. *α)* In *Z. f. K.* II, 53, Anm. habe ich darauf hingewiesen, dass ein assyr. *šamū* ein Synonym von *ḫamātu* = „funkeln" ist und dass *šamū* = „Himmel" von dieser Wurzel abgeleitet werden könne (ebenso wie *kakkabu* = Stern von *kabābu* = funkeln). Die ähnliche Etymologie von *djāuš* (von *div* = leuchten) ist allbekannt. Zu der ganz analogen Etymologie von *tangri* = „Himmel, Gott" (urspr. = „Himmel" und schon allein deshalb allzu voreilig mit *dingir* = Gott" zusammengebracht) cf. Vambéry, *Wörterbuch der turko-tatar. Sprachen* S. 168 Nr. 181. *β)* Da es aber im Assyrischen auch einen Stamm **šamū* = „hoch sein" giebt (s. V R 30, 35 e f: NIM-MA-[sign] = *šamātum*, während *nim* sonst = „hoch") سما aber (welches von Einigen als Stammwort, von Anderen als Ableitung von سماء = Himmel betrachtet wird) im Arabischen „hoch sein" bedeutet, so dürfte eine Ableitung von **šamū* = سما = „hoch sein" der von *šamū* = „funkeln" vorzuziehen sein (cf. aeth. *arjām* = Himmel [eigentlich = „das Hohe"[1] von der Wurzel רום]).

2. Ein wohl mehr poetischer, aus verschiedenen Gründen interessanter Name ist *burūmu*. Zur Bedeutung dieses Wortes beachte man folgende Stellen: V R 62, 13—14: *Isagila aznunma kīma šitir burūmu unammir* d. i.: *Isagila* stattete ich aus (füllte ich?) und liess es strahlen wie die Schrift(?) des *burūmu*; Layard 64, 36: *timmin(n)u darū duruš ṣāti ša ultu ullā itti šitir burūmi išratsu iṣritma* d. i. „die dauernde Grundlage, den für die Zukunft bestimmten Bau, dessen Zeichnungen (entweder = Bilder oder = Grundriss) seit uralter Zeit zugleich mit der Schrift (?) des *burūmu* gezeichnet waren und . . ."; Pognon, *Inscriptions du Wadi Brissa*, Planche IX, 3. Col. 8—9: *kīma kakkab* [ ]

1) Cf. auch מָרוֹם „Höhe", in der poetischen Sprache = „Himmel".

burūmu·šarūrūšu [*u*]*šanbiṭ* d. i. „wie (einen Stern, oder am Wahrscheinlichsten, falls in der Lücke das Pluralzeichen oder ein zweites Ideogramm für „Stern“ stand) die Sterne des *burūmu* machte ich strahlen seinen Glanz“; I R 52, Nr. 3 Col. II, Z. 2 (siehe dazu das in *Z. für Assyriologie* II, 124 von WINCKLER erwähnte Duplikat): *kīma šiṭirtim šamāmi* [*ub*]*annim* d. i. ich liess es strahlen wie die Schrift(?) des Himmels“ und V R 62, Col. II, 2: *kīma šiṭirti šamāmi ubannim*; endlich II R 48, 53—54d, wo neben einem *šupuk šamí* ein *šupuk burūmí* erwähnt wird. Schon POGNON hat richtig gesehen, dass *burūmu* = Himmel ist (s. o. l. c. S. 87 f.). Nur ist die Bedeutung zu specialisieren. *Burūmu* wird in Verbindung mit Sternen und des Himmels „Schrift“ gebraucht. Die Schrift des Himmels, die oben mit Zeichnungen verglichen wird, sind die Sterne und Sternbilder am Himmel. Das Wort *burūmu* bedeutet ursprünglich nicht „blau“ (POGNON), sondern „blaugrau“, ja sogar „grau“, „mischfarbig“. Allerdings wird *barāmu* bei SMITH, *Miscell. Texts*, S. 16, Z. 7—8, zusammen mit *tuk-ku*[*-lu*] dem sum. Zeichen [cuneiform] gleichgesetzt, welches in der Verbindung mit SIG = „Wolle“ das assyrische *takiltu* = „blauer Purpur“ ideographiert, aber IV R 8, 31 b ist *bitrumu* (= [cuneiform]) das Farbwort (?) für eine Schnur, die aus weisser und schwarzer Wolle gemacht und IV R, 5, 34 c *burūmu* für eine solche, die aus Ziegenwolle und Schafswolle gedreht ist. Endlich wird II R 48, 54 cd unser *burūmu* = „Himmel“ durch das sumerische KAN wiedergegeben, welches sonst = *adāru* = trübe, dunkel sein (V R 30, 23 e[1]) und = Wolke (III R 67, 43 c und ebendort 44 c). Daraus dürfte sich ergeben, dass *burūmu* den Nachthimmel als den „grauen“ oder „graublauen“ bezeichnet. So versteht sich auch am Besten in dem Hymnus an *Ninib* (die Sonne am Horizonte) I R 29, 1 f. die Stelle Z. 17: *šitluṭu*

1) Cf., dass sum. *ka-an* auf S^b 1 Rev. Col. IV, 23 (DELITZSCH, *Assyr. Lesest.* 3. Aufl. S. 66) = *adirtu*.

ša ina burūmi illāti šurruḫu d. i. sieghafter, der am („graublauen" d. i.) Nachthimmel Strahlendes erglänzen macht" (zu *šurruḫu* siehe unten den Abschnitt: Mond und Sonne als Himmelskörper; zu *Nimb* siehe den Anhang).

Noch bemerken möchte ich, dass im assyrischen Sprachgebrauch *burūmu* auf der Grenze zwischen adjectivischer und substantivischer Bedeutung zu stehen scheint. *Šitir burūmu* z. B lässt sich an und für sich genau so gut als „blaugraue Schrift" (?) fassen. Aber da ja die Schrift nicht blaugrau ist, sondern nur der Untergrund der Himmelsschrift, so ist es das Einfachste, überall *burūmu* trotz der Endung *-u* als Substantiv = „Nachthimmel" zu fassen.

3. Ein ganz seltenes Wort für Himmel soll *ašru* sein (siehe dazu Fragment 18 Rev. 12: *aššu ašri ibnā iptika dannina* = „weil er den Himmel (?) gebaut und die Erde gefertigt" und vgl. dazu die Erklärungen eines Assyrers V R 21, Nr. 3 Rev. 55 und 56). Sonderbar ist nun aber, dass auf K 48, Rev. 1—2 (mir gütigst von Delitzsch mitgeteilt) der *Inmišara* der *bîl irṣitim rubū ša Aralî bîl ašri u māti lā târat* genannt wird d. i. „Herr der Erde, Grosser im *Aralū*, Herr des *ašru* und des Landes ohne Heimkehr", wo nach dem Zusammenhang der Stelle und nach allem, was wir von *Inmišara* wissen, *ašru* unmöglich den Himmel, sondern vielmehr irgendwie die Erde bezeichnen muss. Vgl. dazu nun ferner K 3445 (bei S. A. Smith, *Miscellaneous texts* S. 10) Z. 9, 13, 15, 24 (?), wo, soviel ich sehe, *ašru*, *ašrāti* die Bedeutung „Erde" haben dürfte. Ganz besonders auffallend ist aber, dass an der oben citierten Stelle des Schöpfungsberichtes (Fragment 18 Rev.) Z. 12—13 *Marduk* den Namen *bîl matāti* d. i. „Herr der Länder" bekommt, weil er den *ašru* gebaut und den *danninu* gefertigt. Aus allem dem scheint hervorzugehen, dass die Gleichung *ašru* = Himmel (V R 21, Nr. 3 Rev. 55), trotzdem sie von einem Assyrer herstammt, sehr bedenklich ist und vielmehr anzunehmen, dass *ašru* nur die Erde bedeutet wie *danninu*; (cf. dazu sum. *ki* (1) = *irṣitum* =

Erde, 2) = *ašru* = Ort und die Stelle in dem oben citierten Fragment K 3445, 9: *šapliš ašrâta udanni*[*na*]). Dass der Assyrer, der die auf S. 21 von V R veröffentlichten Glossen zur Schöpfungsgeschichte geschrieben hat, ein sehr schlechter Philologe war, werde ich unten darlegen.

Der Himmel wurde als ein Hohlbau vorgestellt (cf. 𒌋 (sonst = „Höhlung“, „Brunnen“ etc.) = *šamû* (V R 36, 45), 𒌑 = *idim* (sonst = *naḳbu* = „Höhlung“) = *šamû* (II R 50, 30 cd), 𒍪 (sonst = *apsû* = unterirdischer Ocean in der Höhlung der Erde) = *šamû* (II R 50, 27 cd). S. o. S. 5.

Diese Höhlung ist nicht nur optisch und scheinbar, sondern vielmehr als eine wirkliche aufzufassen. Denn der Himmel hat Türen „an beiden Seiten“, so eine, aus der die Sonne des Morgens heraustritt (IV R 20, Nr. 2, 6: (*Šamaš*) *dalat šamî taptâ* = „(Šamaš) du öffnetest die Thür des Himmels“), und eine, in die sie des Abends hineingeht (S. P. III, obv. 2–6 *ana kirib šamî ina îrîbik*[*a*] . . . *dalat šamî likrubâḳu* (sic!) = „bei Deinem Hineingehen in den Himmel — möge Dich die Tür des Himmels segnend begrüssen“. Vgl. dazu die Stelle des Schöpfungsberichtes bei DELITZSCH, *Ass. Les.*[3] Seite 94, 9–10: *iptî ma abullî ina ṣilî kilallân šigâru uddannina šumîla u imna* = „und er öffnete Tore an beiden Seiten (צֵלָע), einen Verschluss festigte er zur Linken und zur Rechten“[1]).

Da, wo wir den Horizont sehen, ist der Himmel zu Ende. Dort ist sein „Grund“, der *išid šamî* d. i. „Grund“, „Fundament“ des Himmels = Horizont. S. dazu IV R 20, Nr. 2, 2: *Šamaš ina išid šamî tappuḫama* = „*Šamaš* (am Grunde des Himmels d. i.) am Horizont leuchtetest Du auf“. Diese „Grundlage“ wurde nicht etwa nur so genannt, weil sie sich unten befand wie die Grundlage des Hauses, sondern im vollen Sinne von „Fundament“ als das feste

---

1) Cf. damit die Vorstellung im Buche *Henoch* (Cap. 72 Seite 42 ff. bei DILLMANN) von 6 Toren an beiden Seiten des Himmels.

Fundament, auf dem der Himmel fest ruhte. Siehe dazu Stellen wie I R 68, Nr. 1, Col. II, 17—18 (*kīma šamī išdašunu likūnu* = wie der Himmel möge ihr Fundament feststehen), I R 69, Col. III, 53. Warum Delitzsch *išid šamī* mit Norden übersetzt (*Wörterbuch* S. 226) weiss ich nicht. Die oben angeführte Stelle IV R 20, Nr. 2, 2 dürfte allein schon diese Bedeutung als unhaltbar erweisen (damit übrigens auch seine schon aus vielen anderen Gründen unmögliche Uebersetzung von *ummān-manda* durch „Volk des Nordens"). Ueber den dem Himmelsgewölbe vorgelagerten *šupuk-šamī* d. i. „Aufschüttung des Himmels" siehe unten.

Auf der anderen Seite des Gewölbes ist ein anderer Raum, der *kirib šamī* = das „Innere des Himmels". Aus diesem kommt die Sonne beim Aufgange hervor und geht beim Untergange in denselben hinein (cf. IV R 17, 2 a: *bīlum rabū ištu kirib šamī [ellūti ina] aṣīka* = „grosser Herr, bei Deinem Heraustreten aus dem Inneren des strahlenden Himmels" und S. P. III Obv. 2: *Šamaš ana kirib šamī ina irībika* d. i. *Šamaš*, wenn Du hineingehst in den Himmel). Im Himmel ist das *Ī-babbara* (das ist das sonnenhelle Haus, das helle Haus, weil von *Šamaš* erleuchtet). Siehe dazu S. P. III obv. 10: *ana Ī-babbara šubat bīlūtika širūtka šūpī* d. i. „über *Ī-babbara*, die Wohnung Deiner ‚Herrlichkeit' strahle Deine Erhabenheit aus" (nämlich bei Deinem Eintreten in den Himmel!). Eine Nachbildung dieses *Ī-babbara* ist der grosse Sonnentempel gleichen Namens in *Sippar*. Wie die der Erde zugewandte Seite des Himmels wird auch das Innere desselben als herrlich strahlend gedacht (IV R 14, 28 Nr. 2 Rev. *kīma kirib šamī limmir* = „er (der Mensch) möge strahlen wie das Innere des Himmels". Dasselbe wie *kirib šamī* bedeutet *libbi šamī* (I R 15, 98; s. dazu Lotz, *Inschriften Tiglatpileser's*).

Der Himmel steht fest. Er dreht sich nicht mit den Sternen, sondern die Sterne gehen an demselben einher. Nur unter dieser Voraussetzung ist zu verstehen.

dass zwei Tore an den beiden Seiten des Himmels (an jeder eins) gedacht werden, nur so, dass der Horizont als Fundament des Himmels vorgestellt wird, nur so vor Allem, dass bei der Schöpfung der *ilātu* (Zenith) in dem Mittelpunkt des Himmels „festgesetzt" wird. DELITZSCH, *Ass. Lesestücke* 3. Auflage S. 94 Z. 11: *ina kabittišama ištakan ilāti* = „in seinem Centrum"[1]) befestigte er den Zenith". Von den Bahnen, eigentlich Wegen, der Sterne spricht der Schöpfungsbericht (DELITZCH, *Assyr. Lesestücke*[3] 96, 7: *ša kakkabī šamāmi alkātsunu li-*[*ki-in*] (gemäss V R 21, 56 Nr. 4 Rev. vgl. mit unserer Stelle) = „die Wege der Himmelssterne möge er (nämlich *Nibiru-Marduk*) bestimmen".

Von verschiedenen Himmeln oder gar sieben Himmeln habe ich in den Inschriften keine Spur entdeckt. Woher JEREMIAS (*Vorstellungen* S. 60) weiss, „dass die Babylonier-Assyrer den Wohnsitz der Götter in verschiedene abgegrenzte Himmel geteilt" (cf. SAYCE, *Babyl. Religion* 190 f.), kann ich nicht erraten. Aus dem Ausdruck *šamī Anim* könnte man dies bei einiger Kühnheit erschliessen, wenn nicht SMITH, *Miscellaneous texts* 19, 8: *ina ūmi annī ilāni rabūti āšibu šamī Anim ina puḫrišunu lipṭurū*[*ka*] = „zu dieser Stunde (an diesem Tage) mögen dich die grossen Götter, die im Himmel des *Anu* sitzen, in ihrer Gesammtheit erlösen" dagegen protestierte, weil hier *šamī Anim* mit sonstigem einfachen *šamī* wechselt und also zeigt, dass *Anim* in *šamī Anim* nicht ein „Genitivus significans", sondern ein „Genitivus ornans" ist und *kīma ḳutri itil(l)ī ana šamī ša Anim* = „wie Rauch steigt empor zum Him-

1) Cf. mit *kabittu* = 1) Leber, 2) Inneres und = Centrum arab. كَبِدٌ, 1) = Leber, 2) medium rei und dann weiter = medium coeli! (كَبَّدَ = medium summumque coelum contigit stella, culminavit; تَكَبَّدَ = culminavit sol etc; كُبَيْدَاتُ ٱلسَّمَآءِ *Mufaḍḍalījāt* 22, 20: NÖLDEKE.)

mel des *Anu*“ auf D 57 ganz deutlich zeigte, dass der Himmel des *Anu* der sichtbare Himmel = „sky“ ist.

Von sieben Sphären gar zu reden ist vollständig unbegründet. Der Tempel von Borsippa, der der Tempel der sieben bezw. [1] [2])-*an-ki* (d. i. der sieben *kin's* Himmels und der Erde) genannt wurde, war gemäss den Untersuchungen an Ort und Stelle aus sieben verschiedenfarbigen Etagen erbaut (?). Diese verschiedene Färbung weist auf die Planeten hin, nicht aber auf die Himmelssphären. Warum darum *kin* (noch nach Sayce, *Babyl. Rel.* 112) „Sphäre“ heissen soll, sehe ich nicht ein. Ich möchte sogar behaupten, dass „Sphären Himmels und der Erde“ Worte ohne Begriffe sind. Ueber die wahrscheinliche Bedeutung von *kin* etc. = „Planet“ siehe unten den Artikel „Planeten“. —

An dem Himmel waren den Babyloniern verschiedene Punkte, Linien und Kreise besonders wichtig.

1—2) Die Gegenden des *ṣît* (*ṣî*) *šamši* und des *írîb šamši* d. i. des Sonnenaufgangs und des Sonnenuntergangs.

Ein anderes Wort für „untergehen“ von der Sonne gesagt ist *šalâmu*. Das Wort bedeutet eigentlich „vollkommen sein“ und hat hier dieselbe Bedeutung nach der negativen Seite hin = „ganz verschwinden“. So bedeuten *šalmu* (=Leichnam; s. dazu K 3437, Rev. 21 bei Delitzsch,

---

1) ist hier vielleicht wie sonst sehr oft Pluralzeichen, abgekürzt aus dem gewöhnlichen . (Auf dem Gebrauche von als Pluralzeichen beruht die Glosse [*mí*]-*íš* zu = *ma'dûtum* = Menge: V R 23, 58.)

2) I R 54, III, 67; I R 51 Nr. 1, Col. I, 27. Dass *kin*, nicht *ur* () zu transcribieren ist, zeigt Amiaud, *Tableau comparé* S. 129 Nr. 294 Anm. sowie Pognon, *Inscr. du Wadi Brissa* 99 Anm. I. Derselbe schliesst aus = -*u-ru* (V R 39. 31), dass (I R 51, 27 Nr. 1, Col. 1) phonetisch *ur* zu lesen ist, gesteht aber nicht zu wissen, was -*u-ru* heisst. Siehe hierzu meine Bem. Z. A. I, 196—197 Anm.

Ass. Les.[3] S. 99) und *šalamtu* (= Leichnam) eigentlich „den, mit dem es ganz aus ist" (cf. u. A. ar. أَوْزَى = „ganz übergeben", hebr. יפה „schön sein" (eigentlich „vollkommen sein"), assyr. *šûpû* = „schaffen" (eigentlich „vollenden") mit syr. ܐܣܦ = „verschwinden"). — Ein anderes Wort für „aufgehen" von der Sonne gesagt ist *napâḫu*, eigentlich und urspr. = „anzünden" und „angezündet werden" (s. dazu *Z. f. Assyriologie* I, 251 ff., 435 ff., 450 ff.).

3) *ṣîtan* = „Culminationspunkt der Sonne". Zu diesem Worte siehe I R 7 F 9—10 (*ultu ṣi*-TAŠ *adi šillan ummânâtia . . . attabalkit* (?) = vom *ṣîtan* bis zum *šillan* liess ich meine Truppen . . . ziehen), Sargon, Silberinschrift (bei Lyon, *Keilschrifttexte Sargon's*, S. 23) Z. 4—6: *šarru ša ultu ṣi-ta-an adi šillan kibrât arba'i ibîluma* = der König, der vom *ṣîtan* bis zum *šillan* die vier Weltteile beherrschte) und V R 42 Nr. 3 Rev. oben (dort werden zuerst *ṣît šamši* und *îrîb šamši* erwähnt, darauf *ṣi*-TAŠ und *ši-la-an*) Hier hat *ṣîtan* das Ideogramm [Keilschrift] [Keilschrift][1]), *šilan* d. I. [Keilschrift] [Keilschrift]. Da *nim* (= [Keilschrift]) sonst = „hoch", [Keilschrift] (= *šig*) sonst = „niedrig", [Keilschrift] (s. S. 5) auch = „Himmel" und wir durch *îrîb šamši* und *ṣît šamši* auf den Himmel hingewiesen werden, so wird die sehr wahrscheinliche Deutung der beiden Ideogramme sein: resp. „Himmel-hoch" und „Himmel-niedrig". Dass durch „Himmel-hoch" (denn „steigen, in die Höhe gehen" bedeutet *nim* nie) nicht „der Sonnenaufgang" ausgedrückt werden kann, ist vorerst klar und demnach auch, dass *ṣîtan* nicht (wie man allgemein annimmt) = „Sonnenaufgang". Entscheidend für die Bedeutung von *ṣîtan* ist Folgendes:

1) III R 54, 44 Nr. 7 ist von einem [Keilschrift] [Keilschrift] und [Keilschrift] [Keilschrift] die Rede. Da [Keilschrift] mit [Keilschrift] in der Bed. „niedrig" wechselt (cf. *šu* = *îrîbu ša šamši* und *šuš* = *îrîbu ša šamši*: VR 36, col. II, 7 + 9), so dürfte auch dort *ṣîtan* und *šillan* zu lesen sein. II, 35, 7 a hat der assyr. Schreiber [Keilschrift] [Keilschrift] nicht übersetzen können und in Folge dessen daneben geschrieben: *amât lâ idû* „ich weiss das Wort nicht".

I R 36, 47 ist zu lesen *Ina araḫ ṣītan araḫ bīn Dargal paris purussī' mušaklim ṣaddi* (*zaddi*?) *Nannar šamī' irṣitim ḳarrad ilāni Sīn* (cf. Z. 51: (*arḫu*) *Abi araḫ arād Gibil*) = „Im Monate des *ṣītan* (vielleicht auch im Monate *Ṣītan*), dem Monate *bīn* des *Dargal*, des Bestimmers der Bestimmungen, dessen, der das *ṣaddu* sehen lässt, der Leuchte Himmels und der Erde, des Helden der Götter, *Sīn*". Aus dieser Stelle sehen wir, dass hier von einem dem *Sīn* und nur ihm heiligen Monate die Rede ist[1]). Dass dieser der *Simānu-Siwān* war, zeigt z. B. IV R 33 Z. 38a. Lyon's Uebersetzung: „Am Neumond des Monats des Sohnes Eas (cf. Pinches, *Z. f. Keilschriftforschung* II, 312: Im Neumond des Monats des Sohnes Eas) scheitert an so vielen Klippen (wie auch Pinches' Parallelübersetzung), dass ich lieber gleich die richtige hinsetzen will. V R 43, 9ab, wo *araḫ ṣi-i*-TAŠ (= *tan*) = *Simānu*, zeigt nämlich in Verbindung mit unserer Stelle, dass *ṣītan* resp. *araḫ-ṣītan* ein Nebenname für den *Siwān* ist, so gut wie *Kuzallu* V R 43, 14ab und Tigl. VIII, 89, und dass die betreffende Stelle (V, 43) von Pinches richtig zu [*ṣi*]-*i*-TAŠ (= *tan*) ergänzt (?[2]) worden ist. Freilich muss derselbe sich von dieser Ergänzung (?) keine Rechenschaft gegeben haben. Denn sonst hätte er die Sargonstelle I R 36, 47 in ZK II, 312 nicht wie oben erwähnt übersetzen können. Es ist also dieselbe zu deuten: „Im Monat des *ṣītan*, dem Monate *bīn* des *Dargal*[3]) etc."

---

1) Dass *bīn* hier nicht = Sohn ist, ist so zu sagen selbstverständlich. *Sīn* ist nicht der Sohn des D. und *bīn* = Sohn in einem Zusammenhange wie dem obigen unerhört. Eben dieser lehrt, da ja von einem dem *Sīn* zugeteilten Monate die Rede ist, dass *bīn* etwas wie „Beeinflussung, Einfluss" bedeuten muss. Siehe dazu den in astrologisch-astronomischen Texten oft vorkommenden Ausdruck *ībān* = „ist von Einfluss" (III R 43, 5 + 13 + 40 a).

2) Siehe z. d. St. Strassmaier, *Alph. Verz.* Nr. 6687: *ṣi-i-taš*!

3) Da *dar* auch = *malku* = „kleiner König", darf *Dargal* den Sin als *šarru* (grossen König) bezeichnen, wie *Ningal* die Gemahlin des *Sīn* als die Königin (מלכת) bezeichnet. Zu *Nin-gal* = NIN-GAL = *šarratu* cfr. vorläufig V R 51, 24—25b: *Dam-gal-nun-na nin-gal ab-zu* = *Damkina šarrat apsī*.

Was hat aber in aller Welt der *Siwān* (im Allgemeinen = 21. Mai bis 21. Juni) mit „Himmel-hoch" zu tun. Wir meinen recht viel. Im *Siwān* erreicht die Sonne ihren höchsten Stand am Himmel unter der Voraussetzung, dass am ersten *Nisān* die Tagundnachtgleiche stattfindet. — Wir übersetzen daher *ṣītan* mit Culmination[1])(spunkt). — Was [cuneiform] ([cuneiform]) = *šilan* bedeutet, mag ich nicht entscheidend aussprechen. Wenn II R 39, 16ef [cuneiform] = *írību ša šamši* richtig ist, bedeutet es den Ort, wo die Sonne untergeht. Allein ich möchte glauben, dass [cuneiform] hier für [cuneiform] das gewöhnliche Ideogramm für *írīb šamši* steht. (Wirklich bietet dies STRASSMAIER, *Alph. Verzeichnis* sub Nr. 2349.) Jedenfalls deutet das Ideogramm und Wort im Gegensatz zu [cuneiform] = *ṣītan* einen tiefen Stand (der Sonne?) am Himmel an.

4) *ilāt* (*ilāti*) ist der Ausdruck für „Zenith" ursprünglich im genauen astr. Sinne = „Scheitelpunkt". Poetischer Licenz ist es zu gute zu halten, wenn IV R 28, 26b am Schluss (?) einer Schilderung von einem Unwetter erzählt wird: [*Sīn*] *ina ílāt šamī́ irtabī* d. i. „*Sīn* verschwindet im Zenith". Auch in Babylonien kann *Sīn* nie den Zenith erreichen. *Ílāti* wird allgemein und wohl mit Recht von עלה *ilū* = „hoch sein" abgeleitet. — Der sumerische Name für Zenith ist bekanntlich AN-PA. IV R 15, 14—15b wird PA in der Bedeutung: „Spitze, höchster Punkt" (der Feuersäule) durch assyr. *ap-pa* übersetzt (siehe STRASSMAIER, *Alph. Verzeichnis* Nr. 4726). Eine Variante hat *ap-pu* (cfr. *appu* = Nase und arab. انف = Vorsprung). Das klingt zwar sehr sonderbar an sum. AN-PA = Zenith an. Allein der Gleichklang darf nicht zu irrigen Combinationen

---

1) *Ištu ṣītan adi šil(l)an* etc. ist also zu vergleichen mit *ištu išid šamī́ ana ilāt šamī́* (d. i. vom Horizont bis zum Zenith) I R 64 Col. X 13—14 (folgt *ai iši nakiri* = „möge ich keinen Feind haben"); I R 67, Col. II, 37, II R 67, 4.

führen. *Appu* ist der Gegensatz von *išdu* (Grundlage, Unteres überhaupt), AN-PA bedeutet speciell den Zenith, den höchsten Punkt des Himmels. Es wäre also sehr voreilig, aus dieser Gleichung PA = *appu* zu folgern, dass sum. AN-PA semitischen Ursprungs ist.

5) *Ḳabal šamī'* = „Mitte des Himmels d. i. „Meridian". Siehe dazu III R 64, 14—16a und vor allem III R 54, Nr. 5, 36: (*Marduk* = Jupiter) *ina ḳabal šamī izzaz* d. i. Jupiter (sitzt) steht in der Mitte des Himmels. Es ist interessant, dass drei Wörter im Babylonisch-Assyrischen, die sich ungefähr decken und alle so ziemlich dasselbe bedeuten können wie „Mitte", in der Zusammensetzung mit *šamī'* = Himmel resp. das Innere desselben, den Zenith und den Meridian bedeuten (*kirib šamī', kabitti* [*šamī'*], *ḳabal šamī'*). IV R 68, 32 Col. III (in einem nicht astronomischen Texte!) scheint *ḳabal šamī'* jedenfalls nicht den „Meridian", sondern irgend eine andere „Mitte des Himmels" anzudeuten.

6 u. 7) Die Pole resp. des Aequators und der Ekliptik. Da ausser SAYCE (der in seiner *Babyl. Religion*, S. 290 f. ohne irgend welche Begründung seiner Meinung eine Bemerkung über die Bezeichnung des Nordpols des Aequators gemacht hat) Niemand das Vorkommen von Ausdrücken für dieselben in den veröffentlichten Texten vermutet, muss ich bei der Wichtigkeit des Gegenstandes ausführlich von demselben handeln.

Die Pole des Himmels.

I.

a) II R 47, 16ef wird *mul-mu*-([cuneiform] das ist) *sir*-[1]) *kišda* durch *Anim ma*-[cuneiform] *ša šamī'* erklärt. Es folgt eine für mich ziemlich dunkle Erklärerei der einzelnen sum. Zeichen durch die assyr. Schreiber, aus der soviel hervor-

1) Zur Lesung von MU-BU als *musir* (eventuell *musur*) cf. die akkad. Lesung von MU-BU als *mí-ṣi-ir* = *rušum, urrušum* (V R 11, 49, def). Die Lesung *mudru* wäre nicht undenkbar. S. *Z. f. Assyriologie* I, p. 56.

zugehen scheint, dass sie in *mu-sir* irgend etwas Bindendes, in *kišda* etwas wie „Königsmütze" (respective Binde, „Diadem" (?), Calotte) gesehen haben. Damit vergleiche man, dass KU-MU-SIR = *mudra* = *ṣubāt* (Kleidung) *arišti* (II R 7, 42 ef), während II R 7, 37 ef SAG (= Kopf) -SIR-SIR-RU = *urāšu*, KU-SIG-SIR = *mudru* = *arāšu*. (II R 7, 38 ef) und endlich II R 20, 42 *sig*-⊳— mit der Glosse *mudru* = *agū* (sonst = Königsmütze). Daraus geht mit Wahrscheinlichkeit hervor, dass 1) MU-SIR ein Kleidungsstück ist, 2) etwas, das oben auf dem Kopfe getragen wird und 3) also wohl *agū*, dem *mudru* (= MU-SIR) gleichgesetzt wird, mit *agū* = Königsmütze identisch ist. Dazu passt sehr schön, dass *kišda* in dem besprochenen Ausdruck des assyrischen „Gelehrten" Z. 22 durch *agí šarrūti* d. i. Königsmütze übersetzt wird. Jedenfalls aber ist MU-SIR etwas oben am Kopfe Befindliches. Vgl. auch IV R 4 Col. III, 40, 41, wo dem am Kopfaussatz leidenden Kranken gewünscht wird, dass sein MU-SIR = *ru-uš-šu* wie geläutertes Silber strahlen (d. i. rein weiss glänzen) möge. Siehe dazu auch endlich, dass II R 30, 22 gh dasselbe Ideogramm, welches II R 7, 43 ef durch *ṣubāt arišti* erklärt wird, einem assyrischen *ṣubāt ílītum* d. i. „oben befindlichen Kleidungsstück" entspricht. Leider ist in der assyrischen Uebersetzung von *mu-sir-kišda* die Lesung von *ma*-⊳< unsicher. *Maziz*, *matil*, *mamit*[1]), *mabat* (auch *mazun* und *masun*[2]) sind an sich mögliche Lesungen. *Mabat* oder *mamit* zu lesen, verbietet das mit gewissen Einschränkungen consequent gehandhabte Gesetz, wonach das Präfix *m* in Wörtern mit labialem Radikal zu *n* wird (s. BARTH *Z. f. Assyr.* II, 111 ff.). Dem Resultat unserer Untersuchung würde es entsprechen, *ma-zīz* zu lesen als Ableitung von *zāzu* = teilen (Form **mazwiz*) = „Teil-

1) So liest SAYCE, *Bab. Rel.* 291 und übersetzt dies ratender Weise mit „arbiter", worunter ich mir indes Nichts vorstellen kann.

2) Zu ⊳< = *sun* vgl. m. *Bem. Z. f. Assyriologie* I, 182 A. 2.

punkt", „Scheitelpunkt". Aber das Wort wäre etwas bedenklich. Ich möchte daher fast glauben (im Hinblick darauf, dass auf Z. 17 des in Rede stehenden Textes MU durch *mašaddu* erklärt, sowie, dass auf ⊕ 287 Obv. Col. I bei DELITZSCH, *Wörterbuch* S. 303 [cuneiform] MU-SIR [cuneiform] = *mašadd*[*u*] als Teil eines Wagens unmittelbar vor *nīru* genannt wird, während unser Stern sonst [siehe unten] *nīru* etc. heisst), dass *ma*-[cuneiform] irgendwie *ma-šad*[1]) zu lesen ist. Jedenfalls erhellt vielleicht aus dem Bisherigen, dass der Stern *Musir-kišda* den *Anu* als die „Calotte", „Königsmütze" bezeichnet. *Anu* ist der Himmelsherr. Vortrefflich könnte daher an und für sich dieser Ausdruck sich auf den ganzen Himmel beziehen, wenn dem nicht unsere Stelle selbst entgegen wäre durch das Attribut *ma* [cuneiform] *ša samī* d. i. „*mašad*(?)[1]) des Himmels", das sie dem *Anu* giebt. Dieses (*mul*) *mu-sir-kišda* (einen Stern bezeichnend oder einen Ort am Himmel) findet sich weiter V R 46, 12 ab: (*mul*) *mu-sir-kišda* = *Anim rabū ša šamī ilu rabū* = „*Anu* der Grosse des Himmels, der grosse Gott". Auf der Liste, der diese Stelle entnommen ist, wird weiter (*mul*-)*mu-sir-kišda* erklärt durch (*ilu*-)*nīru-raksu*, das ist „der Gott *Nīru-raksu*" (V R 46, 47 ab). Endlich wird V R 18, 24—25 ab [(*mul*-)*m*]*u-sir-kišda* durch *nīru ša samī* erläutert (= *nīru* des Himmels). Also ist *mu-sir-kišda* = *ma*-[cuneiform][1]) *ša samī* = *nīru ša šamī* = *Anim*. *Nīru* bedeutet gewöhnlich „Joch". Wir wissen demnach, dass *Anu* als ein Ort am Himmel 1) bezeichnet wird vielleicht als „Calotte", „Mütze", jedenfalls als etwas oben Befindliches und 2) jedenfalls als „Joch" des Himmels und zwar als festgebundenes Joch. Diese Bezeichnungen weisen uns auf einen „Stern" oder „Ort" am Himmel hin, der sich „oben befindet", und in gewisser Beziehung wenigstens fest bleibt. Solcher „Sterne" resp. Himmelspunkte giebt es ausser dem Zenith, der nicht in

---

1) Mit Rücksicht auf V R 46, 12 ab ist es jedoch das Einfachste [cuneiform] = *rabū*(-*u*) zu lesen, was nach DELITZSCH's Collation möglich.

Betracht kommen kann, da für ihn schon das oft vorkommende Wort *ilâti* gebraucht wird, zwei, nämlich 1) den Pol des Aequators, der für uns Tag und Nacht „oben“ und „fest“ bleibt, und 2) den der Ekliptik, der in Bezug auf diesen für Astronomen und Astrologen äusserst wichtigen grössten Himmelskreis stets „oben“ und „fest“ bleibt. Dass in *Anu* in der Tat einer dieser Punkte[1]) gesehen werden muss, zeigt ziemlich deutlich V R 46, 15—16 ab, wo die Sterne *Anu* und *Bîl* (gegenüber *Sîn* und *Nîrgal*, d. i. Mond und Sonne(!), welche die (𒄿-*ba* d. i.) stehenden Götter *Îkur*'s genannt werden) als die sitzenden Götter *Îkur*'s bezeichnet werden. Eine absolute Bestätigung aber dieser Auffassung dürfte die von Sayce und Bosanquet in den *Monthly Notices of the Royal Astr. Society*, Vol. XL Nr. 3 zwischen pag. 118 und 119 abgebildete Planisphäre bringen, auf der neben dem Centrum geschrieben steht MUL-*šu-uṭ*[2]) *Anim* (denn so ist Sayce's „Star messenger of Anu“ wohl „zurückzuübersetzen“) = „Stern in Bezug auf Anu“. Dass also *Anu* = Pol der Ekliptik oder = Pol des Aequators, dürfte gesichert sein. Ist nun *Anu* der Pol der Ekliptik oder der des Aequators?

b) Wie bereits oben bemerkt, wird als zweiter von den „sitzenden“ Göttern *Îkur*'s *Bîl* genannt und somit in dieser seiner Eigenschaft als „Stern“ an den Himmel versetzt. Schon Schrader sagt in den *Studien und Kritiken* 1874, 341: „Es ist wahrscheinlich, dass auch er (nämlich Bel-Bil) irgendwie astraler Natur war. Aber jede nähere Bestimmung in beregter Hinsicht ist uns bei diesem Gotte

---

1) Sayce hat (freilich ohne Angabe irgend welcher Gründe) in s. *Bab. Rel.* 290 *Anu* als den „polestar“ gedeutet. Er übersetzt *nîru* mit „yoke“, erklärt aber eben dieses „yoke“ (doch wohl eben dieses; denn ein zweites ist mir am Himmel nicht bekannt) p. 48 desselben Buches für die Ekliptik.

2) *Šu-uṭ(d)* deutet ganz im Allgemeinen eine Beziehung an. Siehe z. B. *Transactions of the S. of B. A.*, 1882, 106 (Bronzetore VI) 1: *ilâni šu-uṭ Îsagil u Babilu* = Die Götter von *Îsagil* und B. und S. 107 (Br. VI) 3: *ilâni šu-uṭ Barsip u Îzida.*

ebensowenig möglich, wie bei dem Gotteshaupte Il-El, bei Anu und bei ʿI-a". Das Folgende wird zeigen, dass Schrader hier fast seherische Blicke tut. Dass *Bīl* sonst im gewöhnlichen Leben der Assyrer-Babylonier als Gott der Erde (*Íkur*'s) gilt, ist bekannt. Aber in der Astrologie bezw. Astronomie hat sich ein Rest seiner alten Bedeutung als des Himmelsherrn erhalten, von der dem Hesychius noch eine letzte Kunde zukam. Siehe seine Glosse zu *Βῆλος*: *οὐρανός. καὶ Ζεὺς (καὶ) Ποσειδῶνος υἱός*. (*Ποσ.* ist *Ía*!). Dass *Bīl* einen Ort am Himmel hat, ergibt sich

1) aus der eben erwähnten Stelle.

2) Heisst es in dem an bislang noch ungedeuteten wichtigen Angaben überaus reichen Schöpfungsbericht (Delitzsch, *Lesestücke* 3. Aufl. 94, 8), dass der Weltordner und Weltbildner, nachdem er den (Ort) Standort des *Nibiru* (d. i. *Marduk*-Jupiter) = die Ekliptik geschaffen, (am Himmel; denn nur von diesem ist hier die Rede!) zugleich mit diesem den Standort des *Bīl* und des *Ía* festgesetzt habe.

3) Wird *Bil* V R 44, 46 cd u. auf einem unveröffentlichten Fragment (wo [*dingir*] *nab tur-sag an-na* zu übersetzen: *Bīl* erstgeborener Sohn des *Anu*) durch (*dingir*)-NAB ausgedrückt, auf 83, 1—18, 1332 (veröffentlicht von Bezold in den *Proceedings* Dec. 1888) Col. II, 19 ff. wird NAB einerseits durch *nābu* andererseits durch *Bīl* erklärt. II R 54, 10ab aber bemerkt, dass er so bezeichnet werde als der *Bīl* des Himmels.

4) Wird, wie *Ištar* S 954 Obv. Z. 16 ff. *usuma šamī* d. i. „die zum Himmel Gehörige", „die einen integrierenden Bestandteil des Himmels Bildende", so *Bīl* V R 44, 17ab resp. *an-na* und *usum šamī* genannt, ganz ebenso wie *Damkina mí-tí-abzu* d. i. *simat*[1]) *apsī* d. i. „die zum *apsū* Gehörige" heisst (II R 55, 55cd). Freilich lässt sich

---

1) Dass *simat* von *ʾasamu* herzuleiten, hat, wie ich sehe, schon Fleming, *Nebukadnezar* p. 41, bemerkt.

der Name, in dem dieser Ausdruck vorkommt (*Apil Bîl usum šamî*) an und für sich auch deuten: „Der Sohn des *Bîl* ist der *usum šamî*", auf welche Deutung der vorhergehende Name *Apil Ía šar mâti* („Sohn des *Ía* des Herrn des Landes" oder „der Sohn des *Ía* ist der Herr des Landes") insofern hinweisen könnte, als der Sohn des *Ía*, *Marduk*, König des Landes (Babylon) war. Allein die Varianten des diesem letzteren Namen entsprechenden sumerischen Namens (A-A-[*dar*]-*kalam-ma*) A-A-*dar* und A-*dar-kalam-ma* (cf. Pinches in *Zeitschrift für Keilschriftforschung* II, 313) (zu deuten respective „Sohn des A, des *dar*" [1]) oder „Sohn des A ist *dar*" — und „Sohn des *dar* des Landes" und nicht anders) zeigen, dass *šar mâti* Apposition zu *Ía* ist und darum wohl auch, dass in dem folgenden Namen *usum šamî* Apposition zu *Bîl* ist.

5) Zweifelhaft scheint mir, ob die Stelle IV R 27, Nr. 2 15 ff. in einem Hymnus an *Bîl* und *Bîlit*, wo *Bîl* als der *šadû rabû Imḫarsag ša rišâšu samâmi šanna apsû íllim šuršudu uššušu* = „grosser Berg *Imḫarsag* (= hoch — Berg oder Himmel — Berg; zu *im* = [cuneiform sign] = Himmel s. oben S. 5), dessen Spitze den Himmel erreicht, dessen Fundament (im) klaren *apsû* gegründet ist" angerufen wird, sich auf *Bîl* als den „Himmelsberg" oder auf ihn als den „Länderberg", „Erdberg" bezieht.

6) Als wichtig kommt endlich in Betracht der Eponymname *Bíl-tarṣi*-AN-MA (siehe Delitzsch, *Lesestücke* 2. Aufl. 89. Nr. 114; Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek* S. 206 und Anm. 2 dort). Dieser Name bedeutet entweder: „*Bîl* breitet den Himmel aus" (dann wäre *šamî-ma* zu lesen) oder, was weitaus wahrscheinlicher: „*Bîl* breitet

---

1) Hier entspricht *dar* dem Worte *šarru*. Da *Ía* sonst häufig *dara* heisst in der Bedeutung *turâḫu* = Gazelle, DARA aber auch = *malku* ist (so gemäss meiner Erg. II R 7, 16 e f; cf. Schrader in den *Sitzungsber. d. Berl. Akad.* 1886, 20. Mai, Seite 489 Z. 17) und in dem Namen *Dargal* des *Sîn*: s. o. S. 14), so ist kaum auszumachen, ob das sum. A-A-*dar-kalam-ma* und dass assyr. *Apil-Ía-šar-mâti* sich wirklich genau entsprechen.

das Gewand (?) des Himmels aus" und ist dann zu lesen: *Bîl tarṣi nalbaš šamî* (zu AN-MA = *nalbaš šamî* s. II R 47, 34—35 ef). Dies „Gewand des Himmels", das *Bîl* ausbreitet, wäre wohl jedenfalls mit der „Mütze" (?) des *Anu* zusammenzustellen (siehe oben S. 17 ff.).

Aus den angeführten Stellen erhellt, dass *Bîl* irgendwo am Himmel als Stern, Gestirn oder Punkt seinen Ort hat neben *Anu*. Alle wichtigen Punkte bis auf einen sind vergeben, nämlich entweder den Pol der Ekliptik oder den des Aequators. Dass dort *Bîl* zu suchen ist, zeigt eine höchst interessante Stelle im Sargoncylinder vgl. mit der Stelle im Schöpfungsberichte (s. o. S. 20), wo erzählt wird, dass der Weltschöpfer neben dem Ort des Jupiter, d. i. der Ekliptik, den Ort des *Bil* und des *Ia* bestimmte. Da *Ía* ohne Zweifel im Süden gesucht werden muss (denn dort liegt das Meer, sein Gebiet, dort grenzt es scheinbar an den Himmel und dort geht es über in den *apsû*, seine Wohnung), werden wir schon von vorneherein für den Norden als den Standort des *Bîl* gewonnen. Nun aber berichtet Sargon I R 36, 58 + 60, dass er eins der zwei Nordtore seiner Stadt nach *Bîl* und eins der zwei Südtore nach *Ía* genannt habe. Dass diese Benennungen nicht willkürliche sind, ergiebt sich auch daraus, dass er ein Osttor nach dem *Šamaš*[1]) und eines der zwei Westtore nach der *Ištar* (dem Venusstern) benannte. Dazu stimmt nun der sonstige Charakter des *Bîl* als des Gottes der Oberwelt und *Ía*'s als des Gottes dessen, was unten in der Tiefe ist. — Aus allen diesen Gründen glauben wir schliessen zu dürfen, dass *Anu* und *Bîl* in der Astronomie die beiden Pole[2]) repräsentieren.

---

1) *Šamaš* war im Besonderen „die aufgehende" Sonne. (Siehe dazu III R 53 Nr. 2, 32.)

2) Einen späten Nachklang von diesem Glauben an den Sitz der zwei höchsten Götter im Norden des Himmelsgewölbes darf man in den Worten des *Codex Nasaraeus* ed. NORBERG I, 6 Z. 8 ff. erblicken: ܠܗܘ ܟܘܟܒܐ ܟܠܐ ܥܠܝ ܐܝܟܐ ܘܡܬܩܪܝܐ ܒܢܐ ܕܫܡܠܘܡܘܢ ܢܗܘܪܐ

Erinnern wir nun daran, dass 1) die zwei Nordtore der Sargonstadt dem *Bīl* und der *Bīlit* geheiligt respective nach diesen Göttern genannt waren, während *Anu* keinem Nordttor seinen Namen lieh, 2) daran, dass nicht der Ort des *Anu*, sondern der des *Bīl* dem *Ía* im Schöpfungsberichte gegenübergestellt wird (cf. dazu, dass eines der Südtore der Sargonstadt nach *Ía* benannt war) und

. . . ܘܐܒܐ ܕܟܠܗܘܢ ܐܘܬܪܐ (= Sedens ille in aquilone alto, imperans, gloriosus, eminens, basis omnium lucentium et pater omnium Geniorum . . . .). (Siehe Seite 8 der verbesserten Ausgabe: PETERMANN, *Thesaurus.*) — Die bei Jesaias 14, 13 erscheinende Vorstellung von einem *Har-mōʿēd* im äussersten Norden, von der sich bei den Israeliten sonst keine Spur findet, dürfte, da sie einem babylonischen Könige in den Mund gelegt wird, auch vom Verfasser als babylonisch gedacht sein. Aus diesem Grunde wage ich es, dieselbe ebenso wie die eben erwähnte Vorstellung der Mandäer (die schon GESENIUS, *Commentar über d. Jesaia*, Beilage I S. 324 auf die Jesaianische Stelle bezogen hat) als verwandt mit der Idee eines himmlischen *Bīl* und eines himmlischen *Anu* an den beiden Polen zu betrachten. Dass der Himmel als ein Berg wenigstens angesehen werden konnte, lehrt vielleicht das dem *Ašur* sowohl wie dem *Rammān* zukommende Beiwort *šadū rabu* d. i. grosser Berg (cfr. das Prädikat *šadū rabu* des *Bīl* als des *bīl mātāti* unten). Denn *Ašur* als aus *Anšar* entstanden ist im Grunde ursprünglich mit *Anu* identisch, *Rammān* aber entwickelt seine Tätigkeit ganz besonders am Himmel, wird auch in Folge dessen durch dasselbe Ideogr. bezeichnet, wodurch dieser (cf. [cuneiform] = *Ramman* und *Transactions of . . . Bibl. Arch.* 1882, 164 Z. 10—11: *ilāni . . . ša īli* [cuneiform] *u šapal* [cuneiform], wo IM doch wohl = „*sky*“ [PINCHES: atmosphere]), sowie [cuneiform] = *Ramman* (III R 67, 45 c) und = Himmel (II R 48, 26 ab; II R 50, 28 cd etc. s. o. S. 5). — Von dieser Verehrung des Nordpols glaube ich noch anderswo einen letzten Rest nachweisen zu können. Der (mythische) König *Gadīma* von *Hīra* pflegte den *Farkadān* zu spenden (siehe dazu WELLHAUSEN, *Skizzen und Vorarbeiten* III, 111 und RASMUSSEN, *Additamenta*, Text Seite 2.). Die *Farkadan* sind aber zwei Sterne des kleinen Bären (s. IDELER, *Untersuchungen über den Ursprung . . . . der Sternnamen* S. 3 u. 12). Ihre Verehrung wird sonst für Araber nirgends bezeugt. Es liegt daher die Vermutung nahe, dass der Cultus derselben babyl. Ursprungs ist. (Nach einer freundlichen Mitteilung NÖLDEKE's beruht indes die erwähnte Angabe wahrscheinlich auf einem Irrtum.)

3) daran, dass der Nordpol des Aequators stets direkt gegen Norden liegt, während der der Ekliptik sich im Laufe eines Tages in einer Entfernung von 23½° um den anderen Pol bewegt, so dürfte mit Wahrscheinlichkeit folgen, dass 1) *Anu* den Pol der Ekliptik, 2) *Bîl* den Pol des Aequators bezeichnet. Wenn *Bîl* V R 44, 35 cd als der 𒀭 𒅎 bezeichnet wird, läge es, falls der Norden als der „Wind der Richtung" gilt, nahe, in 𒅎 das Ideogramm für assyr. *išî'ru* = 𒅎 𒋛 zu erkennen, was Smith, *Miscellaneous texts* 21, 6 (wo [Keilschrift] 𒅎 statt [Keilschrift] 𒅎 𒋛 = Norden) aufs Schönste bestätigen könnte, wenn nicht 𒅎 einerseits Ideogramm für *samû* (Himmel) wäre (II R 50, 25 cd) und andererseits für *issakku*, welches ein Synonym von *bîlu* ist (V R 30, Col. II 11—15), und nicht überhaupt noch verschiedene hier nicht zu nennende Möglichkeiten, 𒀭 𒅎 als Ideogramm für *Bîl* befriedigend zu erklären, vorlägen. Wohl aber könnte unserem Resultate zur Bestätigung gereichen, dass bei den Mandäern der Nordstern die Gebetsrichtung angiebt, insofern als der aus dem älteren Himmels- und Länder-*Bîl* und dem solaren *Marduk-Bîl* zusammengeschmolzene Zeus-*Bîl* der oberste Gott der späteren Babylonier war. — Ein Doppelgänger des Himmels-*Bîl* ist *Dagan*. Da noch immer nicht über die Function dieses Gottes genügende Klarheit herrscht, werde ich unten in einem Anhange versuchen, meine Ansicht über denselben näher zu begründen.

II.

Der Gegenpunkt oder Gegenort *Anu*'s und *Bil*'s. — Ist nun der *Bil* des Schöpfungsberichtes im Norden im Pol des Aequators zu suchen, so dürfen wir, wie schon bemerkt, *Ía* im Süden suchen, natürlich nicht in unserem Südpol, da ein solcher Himmelspunkt für die Babylonier nicht existierte, sondern in einem möglichst süd-

lichen Punkt am Himmel, in einem Punkte oder Stern, der sich etwa nur wenig über den südlichen Horizont erheben konnte. Während *Bîl* als der himmlische *Bîl* nur in Verbindung mit *Anu* als MUL = Stern bezeichnet wird, allein aber nur als [Keilschriftzeichen] = [Keilschriftzeichen] d. i. wohl als der Punkt am Himmel (✳), wo die verschiedenen Teilungslinien des Himmels zusammenlaufen[1]) (✳), scheint III R 57, 6a, wo [Keilschriftzeichen] = *Ía* einen Stern bezeichnet (dort wird die Beobachtung registriert, dass dieser Stern *ādir* war d. i. dunkel), zu zeigen, dass der Ort des *Ía* im Süden in einem bestimmten Stern gesucht wurde. Da es jenseits des Horizontes für die Babylonier keinen Himmel gab, so kann der astronomische Ort des *Ía* auch nicht in einem nur gedachten Punkte, dem mathematischen Gegenpunkte unseres Nordpols, des *Bîl*, gesucht werden; denn *Ía* steht ja nach dem Schöpfungsbericht (s. S. 20) am Himmel! Es ist aber ausgeschlossen, den *Ía*-Stern zu den unter der Ueberschrift „Sterne als Örter und Ebenbilder der Götter“ besprochenen Sternen zu rechnen. Dieser Gottstern *Ía* ist sicher identisch mit dem Stern von *Íridu* (MUL-NUN-KI) III R 57, 8a. Denn, wie III R 54, 25—26a die Beobachtung, dass ein Stern des Himmels *míšḫa imšuḫ* (= einen besonderen Glanz entfaltete), der Beobachtung folgt, dass ein solcher *ādir* war, so folgt an unserer Stelle die Angabe, dass der *Íridu*stern *míšḫa imšuḫ*, der, dass der Gottstern *Ía ādir* war. Diese Identification der beiden Namen wird aber so gut wie gewiss durch V R 46, 37ab, wo der *Íridu*stern als Synonym von dem Stern *Mu-sir-a-ab-ba* genannt wird, dessen Name „Mütze oder Haube (?) des Meeres“ (s. o. S. 16 ff.) direkt auf die *Mu-sir-kišda* d. i. Haube (?) (des Himmels) = *Anu* als Gegensatz hinweist. *Ía* ist ja aber bekanntlich Herr und König des Meeres,

1) Ob in dem Worte *nab* (= [Keilschriftzeichen]) das Wort *an* = „Himmel“ enthalten ist?

dieses liegt im Süden von Babylonien, *Iridu* liegt im äussersten Süden Babyloniens und *Ia*'s „Ort" am Himmel liegt im Süden. Unter der Voraussetzung, dass unsere Identification des *Íridu*sterns mit dem *Ía*stern richtig ist, wagen wir es, denselben am Himmel nachzuweisen. Ein sehr günstiger Umstand erleichtert unsere Untersuchung.

Von dem *Ía*stern heisst es III R 57, 6 a, dass er *ādir* d. i. „dunkel" erschien, III R 57, 8 a, dass er (= MUL-NUN-KI) *míšḫa imšuḫ* d. i. „einen hellen Glanz entwickelte"[1]. Da eben dieser Ausdruck auf Jupiter, Venus und Sternschnuppen angewandt wird, ferner *mišḫu* gleichbedeutend ist mit *birikānu* d. i. „Geblitze" wie auch *milammu* und *šalummatu* d. i. „fürchterlicher, Schrecken erregender Glanz", so erhellt, dass ein Stern, von dem ausgesagt wird, dass er *míšḫa imšuḫ*, einen sehr bedeutenden Glanz zu entwickeln im Stande sein muss. Es muss also der *Ía*stern auf der einen Seite „dunkel", auf der andern Seite sehr hell erscheinen können. Es wäre ein Unsinn, eine zufällige Verdunkelung eines bekannten Sternes durch eine Wolke oder durch Nebelmassen zu registrieren, da daran stets auch viele andere Teil haben und einer solchen Verdunkelung eine sofortige Erhellung folgen kann. Wird demnach das Praedicat *adāru* vom *Ía*stern ausgesagt, so müssen wir annehmen, dass das *adāru* im Stern selber seinen Grund hat. Das *mišḫu mašāḫu* aber, das, wenn vom Jupiter und der Venus ausgesagt, von diesen selbst, die in sehr verschiedenem Glanze leuchten können, ausgeht, kann, falls von einem Fixstern als etwas Anomales, Ausserordentliches ausgesagt, nur im Sterne selbst begründet sein. Denn atmosphärische Verhältnisse, die eine ganz aussergewöhnliche Steigerung des Glanzes eines einzelnen Sternes zur Folge haben können, giebt es nicht. Demnach muss der *Ía* Stern zu den veränderlichen Sternen

---

1) Unter der Ueberschrift „Meteore" werden wir unten nachweisen, dass dies die Bedeutung von *mišḫu mašahu* ist.

gehören. Uebersehen wir die Tafel der veränderlichen Sterne etwa bei KLEIN, *Handbuch der allgemeinen Himmelsbeschreibung* II, 78—83 oder bei MÄDLER, *Wunderbau des Weltalls* 7. Auflage 1879 Tafel IV, so finden wir nur folgende drei an und für sich in Betracht kommende Sterne: 1) o Ceti = Mira (Ceti), nach KLEIN 1, 7—9, 5, nach MÄDLER 2—12 Gr. 2) α Orionis (= Beteigeuze = *ʾIbṭ-al-Ǵauzā*), nach KLEIN 1—1, 4, nach MÄDLER 1—1, 5 Gr. 3) η Argus, nach KLEIN 1—6, nach MÄDLER 1—4 Gr. Von diesen drei am südlichen Sternhimmel befindlichen Sternen sind aber sofort auszuscheiden o Ceti und α Orionis, da sie zu wenig südlich stehen, um als Meerstern = *Ía*stern gelten zu können. Bleibt also nur η Argus, der zu der Zeit, wo die in Rede stehenden Aufzeichnungen und Beobachtungen gemacht wurden (etwa um 700 vor Christi Geburt), zu einer Zeit, wo der Südpol des Aequators sich in der Nähe der kleinen magelhaensschen Wolke befand, eben über dem Horizonte von Babylon sichtbar war. Dieser Stern verändert gemäss KLEIN l. c. II, 269 bisweilen ganz plötzlich seine Helligkeit (so im December 1837) und ist gemäss KLEIN l. c. S. 270 schon (oftmals) fast dem Sirius oder α Centauri gleich an Helligkeit, ja heller als Canopus gesehen worden. Charakteristisch für ihn ist, dass er gemäss demselben Astronomen l. c. 269 rings von einem dichten kosmischen Nebel umgeben ist — alles Gründe, die ihm dazu verhelfen konnten, ganz besonders ausgezeichnet zu werden. Was mir aber vor Allem noch sehr für meine These zu sprechen scheint, ist, dass er zum Sternbild der Argo gehört, während das Schiff ein Symbol des *Ía*[1]) war. Denn wenn auch die Argo dem griechischen Mythenkreise angehört, kann doch die Möglichkeit nicht bestritten werden, dass die Argo am Himmel babylon. Ursprungs ist, sowie

1) Cf. III R 12 slab 2, 33—34, wo Sanherib erzählt, dass er, ehe er sich am persischen Meerbusen einschifft, dem *Ía* Schiffe von Gold, einen Fisch von Gold und einen *al-lut-tu* von Gold weiht und ins Meer wirft. Cf. auch die Erzählung vom Bau des *Ía*-Schiffes IV R 25 Col. I.

z. B. der Pegasus am Himmel wohl einem „Pferde“ des babylonischen Fixsternhimmels entspricht (siehe unten). Es dürfte demnach der *Ía*stern im Sternbild der Argo zu suchen sein und demnach auch der Ort des *Ía* (Schöpfungsbericht). Denn es ist kaum anzunehmen, dass die Babylonier jenseits und unter dem sichtbaren Himmel einen unsichtbaren construierten, an dem sie den mathematischen Gegenpunkt des *Bíl* = Nordpol suchten. Der Himmel hörte für ihre Phantasie dort auf, wo er für ihr Auge zu Ende war.

Die Wege am Himmel.

Wie schon oben bemerkt (S. 10), steht der Himmel für die Babylonier still und infolge dessen bewegen sich Sonne, Mond und Sterne in Bahnen an demselben umher. Von den *alkāti* d. i. den Wegen der Sterne ist auch bereits die Rede gewesen (siehe S. 11). Sonne und Mond laufen in einem d. i. wohl *ḫarrānu* = Weg[1]). Siehe zu dem Wege des *Sīn* III R 61, 25–28 Nr. 2: *Sīn ḫarrānšu umaššírma šanītuma illak* = „*Sīn* verlässt seinen Weg und geht einen anderen“ (zum genus femininum des Wortes *ḫarrānu* siehe z. B. Tigl. I. Col. VI, 49). Ein Weg der Sonne wird III R 53, 56, Nr. 1, III R 51, 33 Nr. 6, sowie im *Nimrodepos* S. 62 Z. 46 erwähnt. —

Ausser den Wegen der Sterne giebt es am Himmel drei Wege, nämlich einen (Weg =) = *ḫarrānu šūṭ*

---

1) Mit Rücksicht auf den Namen der Stadt *Ḫarrān*, der auf assyrisches *ḫarrānu* als Kreuzungspunkt verschiedener Handelswege Bezug nehmen könnte, dürfte *ḫarrānu* als grosse (Handels-)Strasse etc. gefasst werden, wenn es nicht nach Nöldeke auch bei Haleb u. Damascus ein حَرّان gäbe.

2) Zur Lesung *šūṭ* der Gruppe *šu-* Folgendes: Dass das zweite Zeichen *ud*, *uṭ* oder *ut* zu lesen ist, dürfte daraus geschlossen werden, dass das Wort nie in anderer Weise geschrieben erscheint. *Ut*, *ud* und *uṭ* können ja nur durch ausgedrückt werden. — *Ṣūtu abšani* übersetzt man in der Regel mit: „sie zogen an meinem Seile“ oder „meinen Seilen“. Allein

Anim, einen *ḫ. šûṭ Bîl* und einen *ḫ. šûṭ Ía* d. h. einen Weg in Bezug auf *Anu* d. i. einen auf *Anu* bezogenen Weg, einen auf *Bîl* und einen auf *Ía*. Wege am Himmel sind Kreise. Nach unseren astronomischen Vorstellungen giebt es vier wichtige Kreise am Himmel, nämlich 1) den Aequator, 2) den Wendekreis des Krebses, 3) den des Steinbocks und 4) die Ekliptik.

Wenn *Anu* nach dem oben Dargelegten der Nordpol der Ekliptik, *Bîl* der Nordpol des Aequators und *Ía* der „Südpol“ desselben ist, so werden wir von vornherein vermuten müssen, dass der auf *Anu* bezogene Weg = Ekliptik, der auf *Bîl* = Wendekreis des Krebses und der auf

---

abšânu heisst nicht „Seil“ und *šâṭu* nicht „ziehen“. Nach I R 43, 15 (*Ḫazaḳiau šarrišu ímid abšâni*) wird der *abšanu* aufgelegt; nach Fr. 18 (Delitzsch, *Lesestücke*, 3. Aufl., S. 95) Z. 14: *abšâna indu ušassiku* (für *ušaššiku*, Dissimilation; cf. *sabâsu* = *šabasu* = *sabašu*) *ili ilâni nakirîšu* d. i. „seinen auferlegten *abšanu* legt er auf den Göttern seinen Feinden“, wird er ähnlich aufgelegt wie die *muššikku* d. i. die Arbeitsmütze, und nach I R 65, 12a (*ana šâṭam sirdîšu lûkanniš kišadam* d. i.: „um seine . . . zu tragen, beugte ich meinen Nacken“) muss man sich bücken, um die durch *šaṭu* ausgedrückte Handlung ausführen zu können. Darnach dürfte *šaṭu* „tragen“, nicht „ziehen“ bedeuten, weshalb es denn auch die Bedeutung „bringen (tragend bringen)“ hat (z. B. I R 44, 70). Nun ist *šu*-[illegible] einigermassen ein Synonym von *ṣîr(u)* = über, wenn es auch meist in figürlicher Ausdrucksweise für „über“, „in Bezug auf“ verwandt wird, wie indes auch *ṣîru*, *ṣîru* hängt mit hebr. צואר = „Nacken“ und weiter mit äthiop. *ṣâra* = „tragen“ zusammen (eine Verknüpfung des Wortes mit arab. ظَهْر (und hebr. צהר?) ist nicht möglich; dann müsste das Wort *ṣîʾru* statt *ṣîru* lauten). Es empfiehlt sich daher vor der Hand, wenn auch nur conventionell, *šu*-[illegible] = „über“ *šu-uṭ* zu lesen und dies selbst dann, wenn trotz der obengenannten Stellen *šâṭu* doch „ziehen“ heissen sollte. Ist doch das Verbum *šâṭu* der einzige Stamm, mit dem man *šu*-[illegible] verknüpfen könnte, und bedarf es auch keiner weiteren sprachlogischen Künste, um von „ziehen“ zu einer Bedeutung „in Bezug auf“ zu gelangen (vgl. die Etymologie des deutschen „Bezug“). — Um alle Möglichkeiten zu erschöpfen, mache ich noch auf die Eventualität einer Lesung *šu-ud* als st. constructus von **šuddu* von *šadâdu* = „ziehen“ aufmerksam (cf. *šid* [st. c. von *šiddu*] = nach hin, in der Richtung von).

Ia = Wendekreis des Steinbocks ist. Sehen wir nun, was darüber die Inschriften sagen.

1—2) Der Weg in Bezug auf *Anu* und der in Bezug auf *Bîl*. Die Erwähnung des ersteren III R 53. 56 am Ende giebt keinen Aufschluss über dessen Bedeutung, da die Stelle defect ist. Dagegen zeigt III R 59. 44 a (SAG-MÌ-GAR *ina ḫarrāni šūṭ Anim ittamar* d. i Jupiter wird (wurde) im „Wege in Bezug auf *Anu*“ gesehen), dass dieser Weg einer der vier oben genannten Himmelskreise sein muss. Bestimmtes lehrt III R 51 Nr. 9 = K 480, eine Urkunde, die ich hier in Transcription und Uebersetzung mitteile. Oppert hat zuletzt in den *Sitzungsberichten der W. Ak. der W., math.-naturw. Classe*, 1885, S. 899–900 eine Uebersetzung derselben versucht. Warum ich in so vielen und zwar wesentlichen Punkten von ihm abweiche und warum ich glaube, dass ich dies unbedenklich tun darf, werden die Uebersetzung und der Commentar dazu ohne weitere unnötige Polemik zeigen. Bezold ist so freundlich gewesen, die Tafel für mich zu collationieren. Er hat keine Abweichungen von dem Original finden können mit alleiniger Ausnahme davon, dass Z. 27 und 28 statt [illegible] bieten (das sind selbstverständlich nur ungenaue Schreibungen).

III R 51 Nr. 9 = K 480.

Ana šarri bîlia arduka Mār-Istar. Lū šulmu ana šarri bîlia. Nabū u Marduk ana šarri bîlia likrubu. (5) *Ūmī arkūti ṭūb šîri u ḫūd libbi ilāni rabūti ana šarri bîlia lišruku. Ūmu 27 Sīn izzaz. Ūmu 28 ūmu 29 ūmu 30 masartu* (10) *ša atalī Šamaš nittaṣar: Usitiḳ. atalū lā iskun. Ūmu 1 Sīn namur ūmu ša Duʾūzu kūnu. — Ina ili SAG-MÌ-GAR* (15) *ša ina panīti ana šarri bîlia aspuranni parṣiš* (?)*: Ina ḫarrāni šūṭ Anim ina ḳakḳar Sibziana ittamar šapil* (20) *ina rip*(*b*?)*si lā ilḫikim iḳṭibī umā: Ina ḫarrāni šūṭ Anim šū piširšu — ana šarri bîlia ašapra umā:* (25) *Ittantaḫa ittaḫ-*

kim, šapla (*kakkab*) *Narkabti ina harrāni šūt Bīl izzaz ana* (*kakkab*) *Narkabti lū-ikrim. Piširšu uktatalama* (30) *u piširšu ša SAG-MÍ-GAR ša ina ḫarrāni šūṭ Anim ša ina panīti ana šarri bīlia ašpuranni lā uktatala. Šarru bīli lu-u-u-di.* Das ist:

(1) Dem Könige, meinem Herrn Dein Knecht *Mār-Ištar*. Wohlergehen dem Könige, meinem Herrn! Mögen *Nabū* und *Marduk* den König, meinen Herrn, segnen! (5) Lange Tage, Wohlbefinden des Körpers und Freude des Herzens mögen die grossen Götter dem Könige, meinem Herrn, schenken. — Am 27. Tage stand der Mond (noch) da(?). Am 28. Tage, am 29. Tage, am 30. Tage (10) beobachteten wir auf eine [ev.] Sonnenfinsternis hin: Er (nämlich der Mond) liess sie (nämlich die Finsternis) vorübergehen, eine Finsternis machte er nicht. Am 1. Tage erschien der Mond (wörtlich: wurde gesehen), am Tage, wo der Monat Tammuz *kūnu*. — In Bezug auf den Jupiter (15) (von dem, oder besser) was ich früher dem Könige, meinem Herrn, mitteilte fälschlicher Weise: „Im Wege in Bezug auf *Anu* im Boden des *Sibziana*(-sterns) zeigte er sich unten (20) im *ripsu* . . . . . er nicht, [indem] ich sagte, nämlich: Im Wege in Bezug auf *Anu* (ist) war sein *pišru*" — berichte ich dem Könige meinem Herrn, nämlich: (25) „Er ruhte(?), er . . . ., unter dem Wagen(-stern) im Wege in Bezug auf *Bīl* stand er, dem Wagen(-stern) kam er näher(??). Sein *pišru* ist richtig (??) und der *pišru* des Jupiter, der im „Wege in Bezug auf Anu", von dem ich früher dem Könige meinem Herrn berichtete, ist nicht richtig (??)". Der König, mein Herr, möge es wissen.

Bemerkungen zur Uebersetzung: Z. 8. Zu *izzaz*. Möglicherweise heisst *izzaz* „war nicht zu sehen" oder „verschwand". Verschiedene Stellen in den astronomischen Berichterstattungen scheinen eine derartige Bedeutung für *nazāzu* zu verlangen.

Z. 11. *usitiḳ* steht für *uštítiḳ* (cf. V R 53, Nr. 1 Rev. Z. 6 *nusirib*[1]) = * *nuštírib*, dagegen Obverse Z. 15 *nušírab* als Schaphelform). Zu *šutuḳu* „eine Finsternis vorübergehen lassen“ in der Bedeutung von entweder „eine partielle oder ringförmige Finsternis bewirken“ oder „keine Finsternis überhaupt bewirken“ beachte III R 58 Nr. 8 (*Sîn ina Du'ūzi* . . . . . *ūmu 14 ina libbi Šamaš innamar atalū ušítaḳma iša[-]* d. i. „der Mond . . . . wird mitten in der Sonne gesehen. Eine Finsternis wird er vorübergehen lassen und . . .“ (*atalū* bedeutet eine totale Finsternis; nach babylonischem Sprachgebrauch ist eine ringförmige oder partielle „Finsternis“ keine Finsternis)) und III R 60, 43 a (*ana šarri ṭābu iššakanšuma šarru atalū ititiḳšu* d. i. dem Könige wird Gutes getan werden und die Finsternis wird an ihm vorbeigehen). Siehe dazu auch III R 57, 14: Mars *adan(an)šu* . . . *ušítiḳ* d. i. Mars liess seine bestimmte Zeit vorübergehen (nämlich die seines Wiedererscheinens).

Z. 17. Zu *nu-ug* = *parāṣu* siehe V R 19, 17 cd und (nach meiner Collation gegen STRASSMAIER, *Alph. Verzeichnis* Nr. 6396) II R 62 14 — 15 gh (*nu-ug* = *pa(?)-ra-ṣu* und *a-nu-ug-gal-bi* = *pa-ra-ṣu*(!)). Zu *parāṣu* = „lügen“ siehe BEZOLD, *Achämenideninschriften* Seite 53. — OPPERT übersetzt [cuneiform] durch Stunde. Aber diese Bedeutung ist erraten. Nur [cuneiform] [cuneiform] ist „(Doppel)-Stunde“.

Z. 18. Unter dem „Boden“ eines Sternes müssen wir uns wohl das „Revier“, irgend einen um einen Stern herum willkürlich abgegrenzten Flächenraum am Himmel.

---

[1]) Ich mache bei dieser Gelegenheit auf die interessanten Formen *lipušu* (Z. 1 Rev.) und *lubilam* (Z. 3 Rev.) etc. aufmerksam. *Lipušu* steht für *nipušu* und *lubilam* für *nubilam*. Also derselbe Lautvorgang (*n* vor *b* oder *p* wird zu *l*) wie in *Λαβύνητος* für *Nabunaid* und (nach NÖLDEKE) in ܠܒܘܒܢܐ gegenüber *Nabubani* oder *Nabuibni* oder auch *Nabu-bna* (siehe zu der syr. Form *Doctrine of Addai the apostle*, ed. PHILLIPS, p. 18 des Textes und der Uebersetzung und zu den eventuell anzunehmenden babylonischen Prototypen z. B. II R 64, 43 + 44 b).

denken. Ueber den *Sibziana* siehe unten das Capitel „Die Fixsterne etc.". S. auch das Register.

Z. 20. Zu *ripsu* vergl. vielleicht V R 17, 33—34 cd (*sag-a-na-a* = *narpusu ša manāḫti*), weil dort der Stamm *r-p-s* mit dem Stamm *n*-ו-*ḫ* verknüpft wird, an unserer Stelle *ripsu* mit dem Stamm *ḫ-k-m* und weiter unten Z. 25 dem Anscheine nach eine Bildung des Stammes *n*-ו-*ḫ* mit einer solchen des Stammes *ḫ-k-m*. — *Iḫḫikim* = *iḫḫakim*.

Z. 23. *Pišir*, *pišru* braucht sich nicht auf die astronomische Beobachtung, sondern kann sich auf die astrologische Folgerung aus einer solchen beziehen und dann vielleicht geradezu dies oder Aehnliches bedeuten, eigentlich wohl „Erklärung", „Deutung".

Z. 25. *Ittantaḫa* nur vielleicht von der √נוח (= *intatāḫa*?). Zu den Verbalformen mit doppeltem incorporiertem *t* siehe Delitzsch, *Ass. Grammatik* § 83 und V R 53, 7 b *in-ta-at-ḫa* von der √אנח.

Z. 26. Der Wagenstern wird auch auf dem babylon. Syllabar 80. 11—12. 9 erwähnt. Auf sumerisch hiess er gemäss derselben Urkunde *gi-zag*.

Z. 28. Ich vermute, dass *ikrim* für *iḳrib* steht (??).

Z. 29 (s. Z. 34). Die Bedeutung von *uktatala* (kaum von der Wurzel *k-t-l*, sondern wohl auch wie *ittantaḫa* eine Form mit doppeltem incorporiertem *t*; Wurzel also etwa *k* + *l* + Hauchlaut, ו oder י oder *k* + ו oder י + *l*?) ist nur von mir erraten. Ist das Wort vielleicht mit *uktali* auf Fr. 18 Revers Z. 11. (Delitzsch, *Lesestücke*[3] S. 96) verwandt?

Analyse: Zunächst lässt sich Folgendes constatieren: 1) In Z. 15—16 meldet der Berichterstatter, dass er früher Mitteilungen gemacht habe, in Z. 24, dass er Mitteilungen machen werde. Die frühere Mitteilung ist, dass der Jupiter im *Anu*-Wege gesehen wurde, die folgende, dass er im *Bîl*-Wege stand. 2) In Bezug auf die frühere

heisst es Z. 34, dass sein *pišru* nicht *uktatala*, in Bezug auf die spätere, dass sein *pišru uktatala*. 3) Nehmen wir nun noch hinzu, dass *nu-ug*, welches die frühere Mitteilung einleitet = *parāṣu* ist, dies aber = „die Unwahrheit sagen“, so folgt, wie mir scheint, mit Sicherheit, dass die spätere Mitteilung die frühere als unrichtig zu rectificieren bestimmt ist. Dieser Schluss ist der Schlüssel zum Verständnis des Ganzen.

In der ersten Mitteilung hiess es, dass Jupiter im *Anu*-wege stand, in der Berichtigung, dass er im *Bîl*-Wege stand. Da die Berichterstatter Astronomen sind, kann der Fehler der Beobachtung kein grosser sein. Es muss also der *Anu*-Weg irgendwie dem *Bîl*-Wege nahe kommen. Wege sind nur dann Wege, wenn man auf ihnen entlang gehen kann. Linien, die durch den Pol oder die Pole gezogen werden, können darum für den *Anu*- und den *Bîl*-Weg nicht in Betracht kommen. Denn diese Linien werden von Sternen wohl durchkreuzt, aber nicht durchlaufen. Wir können darum nur an Linien und Kreise denken, die entweder dem Aequator oder der Ekliptik parallel laufen, oder an diese selbst und, da die beiden „Wege“ einander nahe kommen müssen, an solche zwei Kreise, die einander entweder in geringer Entfernung parallel laufen oder sich schneiden oder sich berühren. Der erste Fall ist nun aber ausgeschlossen. Denn zwei nahe bei einander liegende Parallelkreise am Himmel von besonderer Bedeutung giebt es nicht. Von grosser Wichtigkeit jedoch sind 1) der Aequator, 2) die Ekliptik, 3) die zwei Wendekreise. Der Aequator schneidet die Ekliptik in den Tag- und Nachtgleichepunkten, die Wendekreise berühren dieselbe in den Sonnenwendepunkten. Demnach können die Wege in Bezug auf *Anu* und *Bîl* nur entweder Ekliptik und Aequator oder Ekliptik und einer der Wendekreise sein. Indes liegt erstere Möglichkeit durchaus fern, und zwar aus folgendem Grunde: Ausser den zwei in Rede stehenden Wegen giebt es noch einen Weg in Bezug auf *Ia*.

Da *Ía* und *Bīl*, wohin sie auch immer eine genauere Untersuchung setzen wird, jedenfalls complementäre Gegensätze, Gegenpunkte im Norden und im Süden am Himmel andeuten (siehe oben S. 24 ff.), so würde, falls der „Weg in Bezug auf *Bīl*" die Ekliptik oder den Aequator bezeichnete, nicht einzusehen sein, was dann der „Weg in Bezug auf *Ía*" wäre. Daraus ergiebt sich von selbst, dass der „Weg in Bezug auf *Anu*" die Ekliptik bedeutet und der in Bezug auf *Bīl*" den Wendekreis des Krebses. Und dies stimmt zunächst zu den oben erhaltenen Resultaten, dazu nämlich, dass *Anu* wenigstens höchst wahrscheinlich am astronomisch-astrologischen Himmel im Nordpol der Ekliptik und *Bīl* im Nordpol des Aequators steht. Unser Text giebt eine weitere sehr beachtenswerte Bestätigung. Der Berichterstatter erzählt von einem Gesehenwerden des Jupiter an einem bestimmten Punkte des Himmels ohne Angabe des Tages, er fügt hinzu, dass er unten gesehen wurde (das ist wohl unten am Himmel), also (da von Wolken, die die Sichtbarkeit verhinderten, keine Rede ist) ist anzunehmen, dass er nur unten gesehen werden konnte. Die Verwechslung der Ekliptik mit dem Wendekreise ist für einen Astronomen bei deutlich sichtbarem Nachthimmel undenkbar. Diese drei Umstände zusammengenommen machen es fast gewiss, dass die Beobachtung sich auf den Jupiter in der Nähe des Horizontes, entweder des östlichen oder des westlichen, bezieht, kurz vor Sonnenaufgang oder kurz nach Sonnenuntergang. Vier Fälle eines solchen Sichtbarseins oder Sichtbarwerdens sind zu unterscheiden: 1) Jupiter sitzt am Osthimmel, nachdem die Sonne untergegangen. Der Fall ist hier ausgeschlossen. Denn dann ist er die ganze Nacht sichtbar und kann demnach, je mehr die Dämmerung verschwindet, immer besser beobachtet werden. 2) Jupiter sitzt am Westhimmel, bevor die Sonne aufgegangen. Auch diese Eventualität liegt hier fern, da ja unter solchen Umständen Jupiter vorher die ganze Nacht hindurch beobachtet werden konnte.

3) Jupiter geht heliakisch auf vor Sonnenaufgang. In diesem Falle würde der Planet in einem Sternbilde stehen, das sich westlich von demjenigen befindet, worin die Sonne steht. Nach den Anfangsworten des Berichtes datiert die Beobachtung aus der Zeit vor dem ersten *Tammūz* (Juni-Juli) und, da man annehmen darf, dass Berichtigungen den falschen Berichten nicht allzu spät nachzufolgen pflegten, aus einer Zeit nicht lange vor dem ersten *Tammūz*. Zur Zeit, wo unsere Beobachtung gemacht wurde, stand demnach die Sonne etwa im Krebs. Wenn nun der augenblicklich besprochene Fall zuträfe, müsste Jupiter um diese Zeit in der Nähe der Zwillinge gestanden haben. Diese heissen *Tuāmu rabūti* (siehe dazu unten). Aber nach der Beobachtung stand Jupiter jedenfalls in der Nähe des *Sibziana*. Folglich trifft der dritte Fall nicht zu. Bleibt demnach nur der vierte, nämlich der, dass Jupiter im Westen nach oder bei Sonnenuntergang (zum letzten Male vor seinem Eintauchen in die Sonnenstrahlen) sichtbar ist. Zu dieser Zeit stand Jupiter etwa im Sternbild des Löwen unterhalb des grossen Bären, wenn man darunter versteht „in der Richtung irgend einer der Verbindungslinien zwischen dem grossen Bären und dem damaligen Nordpol des Aequators", der sich zwischen dem grossen und dem kleinen Bären befand. Es braucht nun wohl nicht erst darauf aufmerksam gemacht zu werden, dass der Regulus, der Hauptstern des Löwen, schon durch seinen Namen OPPERT dazu veranlasste, ihn mit dem *Sibziana* d. i. „dem ständigen Hirten des Himmels" zu identificieren. Man beachte, dass die assyrischen Könige den Titel „Hirte" führen und dass es vom Jupiter (der auch als Stern den Namen *šarru* d. i. König führt) im Schöpfungsberichte heisst (DELITZSCH, *Lesestücke*[3] S. 96 Z. 8): *kīma ṣīni lirtā ilāni gimrašun* (d. i. wie Schafe möge er weiden die Götter alle) (vorhergeht: *ša kakkabī šamāmī alkātsunu li*[*kīn*] d. i. von den Sternen des Himmels möge er die Wege bestimmen). Beachte endlich zur Identification des Regulus mit dem

Sibziana meine Ausführungen in der *Z. f. Assyriologie* I, 264 ff. Weiter brauche ich nicht darauf hinzulenken, dass aus dem oben Erörterten die Gleichung *Narkabtu* d. i. „Wagen" = Grosser Bär = Wagen folgt. Alle diese Thatsachen zusammen, glaube ich, genügen, um meiner Analyse des Textes den letzten etwa daran haftenden Zweifel zu nehmen.

3) Nach dem eben Dargelegten bedarf es kaum einer weiteren Begründung dafür, dass der III R 59 Nr. 11 Z. 8 erwähnte „(𒆍 d. i.) *ḫarrānu* in Bezug auf *Ia*", in welchem dem Berichte zufolge die Venus steht, höchst wahrscheinlich der Wendekreis des Steinbocks ist. Mehr lässt sich in Ermangelung anderer Berichte bis auf Weiteres hierüber nicht sagen.

Der (Ring-)Damm des Himmels.

Die Schreibung *šu*-𒈮 (sonst = *muk*) *šamī* einerseits und die zweimalige Schreibung *šu-p(b)u-uk šamī* lässt vermuten, dass 𒈮 auch den Lautwert *puk* (*buk*) hat und dass das Wort *šupuk šamī* zu lesen ist (ev. auch *šubuk šamī*) (siehe dazu Delitzsch, *Lesestücke*[3] S. 4, Anm. 2). — Zur Bedeutung des Wortes siehe:

1) S. 954 (Delitzsch, *Lesestücke*[3] S. 136 Rev. 2). Dort heisst es von dem Venusstern: *ša ina šupuk šamī napḫat* .... d. i. „welche im *šupuk* des Himmels aufleuchtet . . . ." Da der Hymnus, zu dem dieser Satz gehört, wahrscheinlich wenigstens an die im Osten aufgehende Venus gerichtet ist (cf. Z. 10 Obv.: *ana bīt amīlim ina írībiki* = „wenn Du eintrittst in das Haus des Menschen (= Erde)" und Z 42: *pītat šigār šamī íllūti* = „die da öffnet den Verschluss des strahlenden Himmels", was auch von der aufgehenden Sonne gesagt wird), so muss der *šupuk šamī* wenigstens auch am östlichen Horizont gesucht werden ev. im Dunstkreise.

2) Von den „7“ heisst es IV R 5, 4—5, dass sie (*šî'du lā pādūtum* =) „schonungslose Dämonen sind, die (*ina šupuk šamî' ibbanū* d. i.) im *šupuk šamî'* gezeugt und geboren wurden“. Von eben diesen heisst es aber IV R 15, 22—24 a: *sibîtišunu ina šād írîb šamši 'aldu — sibîtišunu ina šād ṣît šamši irbū* d. i. „die(se) 7 wurden im Berge des Westens (wo die Sonne untergeht) geboren — die(se) sieben wurden im Berge des Ostens (wo die Sonne aufgeht) gross“. Eine Consequenz in den mythologischen Anschauungen, wenn auch nur im Grossen und Ganzen, vorausgesetzt, lehren diese Stellen, dass der *šupuk šamî'* wenigstens auch am westlichen Horizont gedacht wird.

3) Im „Nimrodepos“ (wie man absolut grundlos noch immer das GIŠ-ṬU-BAR-Epos nennt) wird (wohl von den Skorpionmenschen) gesagt (s. Haupt, *Nimrodepos* Nr. 32 S. 60 Z. 4—5): *ílušunu šupuk šamî' k[ašdu] šapliš aralî' iratsunu kašdat* „d. i. [deren] Oberteil (Rücken?) den *šupuk šamî'* erreicht, deren Brust nach unten zu den *Aralū* (d. i. das Totenreich) erreicht“. Diese Skorpionmenschen scheinen etwa im Südosten gedacht zu werden (möglicherweise auch im Süden). Die eben genannte Stelle weist also den *šupuk šamî'* wenigstens auch dem Südosten (Süden) zu. Wenn die Skorpionmenschen als mit dem Rücken den *šupuk šamî'* erreichend beschrieben werden, so scheint daraus hervorzugehen, dass derselbe sich über den Horizont erhebt.

4) Falls die Aussagen einer poetischen Erzählung für exacte Untersuchungen benutzt werden dürfen, kann noch eine vierte Stelle für die Bestimmung des Begriffs von *šupuk šamî'* verwertet werden, nämlich IV R 5, 60 ff. a: *Sîn Šamaš Ištar šupuk šamî' ana šutîšuri uktînu — itti Anim bî'lût kiššat šamî' izūssunūti — ana šílaltišunu ilāni mārî'šu muša u urra uzūzu lā naparkāšunūti uma'iršunūti — inušu sibîtišunu ilāni limnūti ina šupuk šamî' išūru — ina maḫar Nannari Sîn izziš iltanamū — iṭla Šamaš Rammān ḳardu ana idišunu uttî'ru — Ištar itti Anim šarri šubtu íllitim irmî'ma ana šarrūt šamî' iḳapud* d. i. „[*Bî'l*] setzte *Sîn*.

Šamaš und *Ištar* hin, um den *šupuk šamî* in Ordnung zu halten, zugleich mit *Anu* teilte er ihnen die Herrschaft über den ganzen Himmel zu. Diesen drei, den Göttern, seinen Kindern, befahl er Tag und Nacht ohne Aufhören dazustehen. Da jagten die sieben, die bösen Götter, im *šupuk šamî* umher. Vor *Sin*, dem *Nannar*, ungestüm (wütend?) ..... den Helden *Šamaš*, *Rammān*, den Krieger, brachten sie auf ihre Seite. *Ištar* wohnte bei *Anu*, dem Könige, in einer herrlichen (strahlenden) Wohnung (eventuell auf herrlichem Wohnsitz, Stuhle) und dachte an die Regierung des Himmels".

Dieser Passus gehört zu einer Geschichte, die von einer Bedrängung (?) [1]) *Sîn*'s, des Mondes, durch die 7 bösen Geister handelt. Die allgemeine Ansicht ist, dass diese „Bedrängung" des Mondes nüchtern ausgedrückt = „Mondfinsternis" ist. Allein (IV R 5) Col. II, 23: [*mušа u*?] *urra adir ina šubat bîlûtišu ul ašib* d. i. „Tag [und Nacht] ward er bedrängt (?), in seiner königlichen Wohnung sass er nicht" (bezieht sich auf den Mond) zeigt jedenfalls, dass diese Bedrängung am Tage stattfindet, kann also mit einer Mondfinsternis nichts zu tun haben, sondern, zumal da höchst wahrscheinlich „und Nacht" zu ergänzen ist, vielmehr, dass diese Geschichte sich auf die Neumondszeit bezieht, in der der Mond Tag [und Nacht] nicht am Himmel „in seiner königlichen Wohnung" sitzt. Zur Zeit des Neumonds steht der Mond in der Nähe der Sonne. Nach unserer Geschichte befindet sich die *Ištar*-Venus am Himmel, folglich die Sonne nicht weit unter dem Horizont, folglich auch der Mond, da er nahe bei ihr steht, wenn auch unsichtbar, nicht weit über dem Horizont. Die 7 bewegen

---

1) Siehe zu dieser Bedeutung DELITZSCH, *Wörterbuch* S. 172. Ob nicht trotz des sumerischen Aequivalents *sumug adâru* und seine Ableitungen in dieser Erzählung von der Wurzel אדר abzuleiten sind, die den Begriff der Finsternis überhaupt wie den der Finsternis und der Unsichtbarkeit des Mondes ausdrückt? Beachte die gleich zu citierende Stelle IV R 5, Col. II, 23, wo *adir* doch noch besser durch: „war nicht zu sehen" übersetzt wird.

sich vor *Sīn.* Während dessen stehen sie laut der Geschichte im *šupuk šamī́*. Also muss dieser in der Nähe des östlichen oder westlichen Horizontes wenigstens auch zu suchen sein. Da der Mond vor dem monatlichen Verschwinden zum letzten Male am östlichen Morgenhimmel zu sehen ist, so spricht die Wahrscheinlichkeit für den Osthimmel als Schauplatz unseres kosmischen Schauspiels.

Diese Stellen genügen zur Feststellung des Begriffs des *šupuk šamī́*. Derselbe hat folgende Merkmale: 1) Er befindet sich im Osten, Westen und Südosten (eventuell Süden). 2) Er ist eben dort, wo der Sonnenuntergangsberg gedacht wird. 3) Die Venus leuchtet darin auf (d. i. geht entweder darin heliakisch auf oder erscheint darin nach Sonnenuntergang nach zeitweiser Unsichtbarkeit). Es befindet sich also der *šupuk šamī́* über dem Horizonte oder im Horizonte. Das Erstere geht auch daraus hervor, dass die Skorpionmenschen nach oben hin sich bis zum *š.-š.* erstrecken, nach unten bis in die Unterwelt. 4) Die 7 werden darin gezeugt und geboren und treiben sich darin herum. Da die 7 keine ein- oder zweidimensionale, sondern dreidimensionale Wesen sind d. h. als solche gedacht und zu denken sind, so kann der *š.-š.* keine Linie, sondern muss für das Auge zum Mindesten eine Fläche oder ein Raum, in Wirklichkeit das Letztere sein. Diejenige Fläche resp. derjenige Raum, der sich continuierlich (denn der *š.-š.* des Ostens und der des Westens müssen zusammenhängen, da immer nur von e i n e m *š.-š.* die Rede ist) über dem Horizonte bis zu einer gewissen Höhe erstreckt, ist das, was wir „Dunstkreis“ nennen. Also ist *šupuk šamī́* = „Dunstkreis“. So erklären sich alle Stellen, in denen vom *šupuk šamī́* die Rede ist, so auch, dass II R 48, 53 d *šupuk šamī́* unmittelbar vor *ílāt š.* (= Zenith) steht, mit dem sonst oft der *išid šamī́* (= Horizont) zusammen genannt wird. Aber unter *šupuk šamī́* dachten sich die Babylonier etwas Anderes als wir aufgeklärten Kinder des 19. Jahrhunderts. Wenn ich hier die Gedanken der wort-

bildenden Babylonier nachdenken will, so lasse ich mich einmal ausnahmsweise von der Etymologie leiten, die aber hier auf der Oberfläche liegt[1]). Der Horizont wird als der *išid šamī* d. i. „das Fundament des Himmels“ angesehen. Der Himmel ist (s. oben S. 9) nach babylonischer Anschauung ein festes Gewölbe. Die Babylonier und Assyrer pflegten vor dem Bau eines Palastes eine „Werft“ = *tamlū* aufzuwerfen, worauf dann jener errichtet wurde. „Aufwerfen, aufschütten“ von Erde heisst *šapāku*, „aufgeworfene Erde“ *šipku* und *šupku* (siehe dazu z. B. Layard 64, 53). Da würde es nahe liegen, in *šupuk šamī* eine solche „Aufschüttung“ zu sehen, auf der dann der Himmel errichtet zu denken wäre. Allein dann müsste der *išid šamī* d. i. „das Fundament des Himmels“ über dem Horizonte liegen, während er doch der Horizont selber ist. Delitzsch sagt richtig (*Wörterbuch*, S. 232 Anm. 4), dass *šapāku* ein terminus technicus ist für Erde aufwerfen besonders auch um Wasser her. Auch *šupku* wird gerade von solcher zum Zwecke der Eindämmung aufgeschütteten Erde gebraucht. Nun bedenke man, dass jenseits der Erde der Ocean und auch der Himmel ist. Es darf daher wohl der *šupuk šamī* als ein Ringwall um den Ocean herum angesehen werden, der den *išid šamī* vor den Wassermassen schützen sollte, wie dies sonst bei Palästen und Städten der *šupku* und *šipku* tat. Natürlich muss man eine solche Vorstellung nicht als sehr deutlich denken. Die oft trübe graue Färbung des Horizontes, die von der des übrigen Himmels abstach, und das ewig menschliche Bestreben, das Unerreichbare nach dem Sichtbaren und Bekannten zu deuten und zu construieren, erzeugten dieselbe.

Anders scheint die Vorstellung der nichtsemitischen Sumerer gewesen zu sein. Das könnten möglicherweise

---

1) Jeremias (*Vorstellungen* S. 84) erklärt das Wort als „Gitter des Himmels“. Er scheint dabei lediglich das hebr. שְׂבָךְ im Auge gehabt zu haben. Oder hat er andere Gründe?

die Ideogramme für *šupuk šamī* lehren. Deren giebt es zwei (respective drei) 1) [Keilschrift] = *šupuk šamī* (cf. [Keilschrift] [Keilschrift] [Keilschrift] = *šupuk burūmī*) II R 48, 45 cd (cf. Z. 46 ibidem) und 2) [Keilschrift] [Keilschrift] (z. B. S. 954 Rev. 1—2). Da gemäss II R 41, 60 a (U-) [Keilschrift] ĠA-AĠ = *puḳuttu* (nach Delitzsch, *Wörterbuch* S. 188 = Wüstendorn) und II R 41, 59 a (U-) [Keilschrift]-ĠA-AĠ dasselbe Wort ideographiert, so wechselt hier [Keilschrift] mit [Keilschrift]. Wir dürfen demnach unbedenklich annehmen, dass auch in den Ideogrammen für *šupuk šamī* (= *šupuk burūmī*; siehe zu *burūmi* = *šamī* oben S. 6 ff.) diese Zeichen gleichbedeutend sind. Eine Untersuchung über die Bedeutung derselben muss von dieser Tatsache ausgehen. Mehr kann ich hierüber nicht sagen. Denn für UL und GIR finde ich keine gemeinsame Bedeutung. Möglicherweise repräsentiert das eine Zeichen die phonetische, das andere die ideographische Schreibung und möglicherweise ist GIR = *šupuk šamī* dasselbe wie GIR = *padānu* = Weg. Jedenfalls aber liegt in den Ideogrammen die Idee einer „Aufschüttung" kaum ausgedrückt. Vgl. indes, dass im Assyrischen *nardamu* = Weg und im Arabischen رَدْم = Damm.

Die Himmelskörper überhaupt.

Ueber diesen Theil der Kosmologie haben sich nur wenige Assyriologen bisher ausgesprochen. Von grösseren Artikeln wüsste ich bloss zu nennen einen solchen Oppert's im *Journal asiatique* 1871, tom. 18, 443—453, Sayce's in den *Transactions of the S. of Bibl. Arch.* III, 145—339, 1874, betitelt: *The Astronomy and Astrology of the Babylonians*, verschiedene Schrader's in den *Studien und Kritiken* von 1874: (Ueber) *Kewan und Sakkuth*, S. 324—335; *Baal und Bel*, S. 335—343; *Der babylonische Ursprung der siebentägigen Woche* S. 343—353, Sayce's und Bosanquet's

in den *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society* 1879—80, Epping's in den *Stimmen aus Maria-Laach* 1881, Heft VIII, 282—292 und Lotz's Buch: *Quaestionum de historia sabbati libri duo* 1883. Die kleineren Artikel übergehe ich, die hie und da in der Welt zerstreut sind. Als erster Versuch sehr beachtenswert hat doch der Aufsatz Oppert's viele wichtigere Resultate nicht zur Folge gehabt. Wollte ich alle Unrichtigkeiten und falschen Schlüsse der Sayce'schen Arbeiten als solche nachweisen, müsste ich dieselben fast Satz für Satz einer Kritik unterwerfen. Denn nach einem ehrlichen durch den erfolgenden Nutzen nicht gelohnten Studium derselben bin ich zu dem betrübenden Resultat gelangt, dass heutzutage von dem ganzen Buche kaum ein Paar Sätze nicht anfechtbar sind, soweit dieselben nicht auf schon damals feststehenden Daten beruhen. Der allzu vielseitige Geist Sayce's verbietet ihm eine streng wissenschaftliche Einzelforschung, die allein als Grundlage sicherer Resultate angesehen werden kann. Scharf zu unterscheiden von dieser Arbeit sind die Schrader's, Epping's und Lotz's. Dieselben bieten viele treffliche Bemerkungen, die als richtig anzusehen sind und richtig bleiben werden. Doch streifen dieselben nur die im Folgenden in Betracht kommenden Fragen und aus diesem Grunde darf ich behaupten, dass ich im Grossen und Ganzen abgesehen von hie und da aufgelesenen Gedanken und Bemerkungen auf eignen Füssen stehe. Wenn sich demnach, wie ich naturgemäss annehmen muss, von dem im Folgenden Vorgetragenen Mancherlei als falsch herausstellen sollte, bin ich entschuldigt und darf auf Nachsicht rechnen. —

Das gebräuchlichste Ideogramm für den Stern ist 𒀯, archaisch ⁂. Eine Erklärung für dasselbe zu finden ist schwierig. Denn es fällt auf, warum nicht die Babylonier (Sumero-Akkader) durchgängig die einfache Figur ✳ für den Stern verwandten (was sie, wie es scheint,

ganz ausnahmsweise taten). Dass von den drei „Sternen" des Ideogramms einer wenigstens urspr. einen Stern darstellen sollte, lehren die achtstrahligen Bilder der Venus und der Sonne III R 45, Nr. 1; IV R 43; V R 57 und V R 60. Die siebenstrahlige Figur des Venussternes auf III R 45, Nr. 2 dürfte wohl auf irgend einem Versehen beruhen. Vielleicht steckt in den beiden übrigen „Sternen" eine Bezeichnung für den Himmel[1]), vielleicht gar das S. 20 + 25 besprochene = , das Ideogramm für *Bîl* als den Himmels-*Bîl*.

Ganz ausnahmsweise erscheint V R 21, 53 Nr. 4 als Ideogramm für den Stern. Darin könnte man, wenn man auf die Urform zurückgeht, ev. das Bild eines Sternes sehen, wenn nicht die Möglichkeit offen bliebe, für das Gottesideogramm zu halten. In den astronomischen Texten werden Sternnamen oft mit dem Gottesdeterminativ versehen, doch nur solche, mit denen Götter verknüpft werden, die an diese Sterne gebunden sind. In diesen Fällen ist daher unzweifelhaft für das Gottesdeterminativ zu halten.

Ein ziemlich häufiges Ideogramm für „Stern" ist . Inwiefern diese Bezeichnungsweise von der Bezeichnung durch differiert, vermag ich nicht genau anzugeben. Leicht zu beobachten ist, dass im Allgemeinen mehr für Planeten als für andere Sterne verwandt wird. Es scheint, dass d. Zeichen nur für solche Fixsterne gebraucht wird, die in der Nähe der Ekliptik stehen, also mit den Planeten in augenscheinliche Berührung kommen können.

Nur in einem Syllabar erscheint als Ideogramm für den Stern (V R 30, 15 e f). Die Glosse *kili*, die das erste Zeichen des Ideogramms hier hat, zeigt, dass

1) Cf. die häufige Bezeichnung des Sterns (*kakkabu*) als des *kakkab šamî* d. i. „Himmelsstern". Dann bedeutete die scheinbar dreifache Sternfigur „Stern am Himmel".

III R 69, 76 Nr. 5 Obv., wo die Sonne durch das Ideogramm als *kilidagal* bezeichnet wird, dies Wort eigentlich etwas wie „breiter Stern“ bedeutet. —

Das sumerische Wort für „Stern“ ist *mul.* Dass es mit *mul* = *nabāṭu* = „glänzen“ zusammenhängt, braucht nicht erwähnt zu werden. Dass das assyrische Wort *kakkabu* = Stern (cf. südarab. كبكب) von einer Wurzel *kabābu* = „funkeln“ abzuleiten ist, habe ich schon *Z. f. Keilschriftforschung* II 53, Anm. 2 bemerkt. —

Die glänzende Pracht des Nachthimmels mit seinen Sternen, Gestirnen und Sternhaufen erschien den Babyloniern wie die Bilder an den Wänden ihrer Paläste und Tempel und wie die darin eingegrabenen Inschriften (?). Nach jener Auffassung befinden sich am Himmel *uṣūrāti*, *íṣrāti* d. i. „Bilder, Zeichnungen, Umrisse“ (siehe unten den Commentar zu K 3567 Z. 3 unter dem Abschnitt „Weltschöpfung“), nach dieser erkennt man an demselben einen *šiṭru*, eine *šiṭirtu* d. i. Schrift (s. oben S. 6 f.). *Šiṭir burūmī* und *šiṭirti šamāmi* (d. i. Schrift des Nachthimmels und Schrift des Himmels) sind gewöhnliche Ausdrücke für den Sternenhimmel. Möglicherweise ist in *šiṭirtu* (vielleicht auch *šiṭru*) der Begriff „Schrift“ nicht zu pressen und den Wörtern eine Bedeutung zu geben, die sich der der „Zeichnung, die mit dem Griffel gemacht ist,“ nähern würde. Beachte wenigstens, dass auf 83, 1—18, 1332 (veröffentlicht von Bezold in den *Proceedings of the S. of Bibl. Arch.* Dec. 1888) Col. II, 27—28 MUL (sonst = Stern) = *šiṭru* = *šiṭirtum* und Z. 43 desselben Textes = *banū ša šiṭirtum* d. i. strahlen von dem *šiṭirtu.* Daraus geht klar hervor, dass die erwähnten Ausdrücke sich auf den Sternenhimmel beziehen, während auf der anderen Seite eine Ableitung derselben von *šaṭāru* = „schreiben“ etwas bedenklich wird.

Die Fixsterne im Allgemeinen und Ekliptikalsterne im Besonderen.

Da wir hier nicht mit der Absicht umgehen, eine babylonische Astronomie zu schreiben, sondern nur in ganz kurzen Zügen eine Beschreibung des Himmels und seiner Gestirne zu geben im Sinne haben, so kann es uns nicht daran gelegen sein, eine möglichst vollständige Sternkarte zu liefern. Wir würden mit Bestimmtheit an mancher Stelle ein Sternbild mit babylonischem Namen versehen können, allein etwaige Erörterungen darüber würden ausserhalb des Rahmens unserer Arbeit liegen. Uns kommt es darauf an, diejenigen Sterne, Sternconfigurationen und Sternerscheinungen zur Besprechung zu bringen, die in besonderem Masse die Aufmerksamkeit der Babylonier erregten und für sie von besonderer Bedeutung waren. — Die Astronomie der Babylonier ging aus der Astrologie hervor, ja ward eigentlich nie mehr als Astrologie. Rein aus wissenschaftlichen Gründen ist sie wohl kaum betrieben worden. Dieselbe hatte Wert für sie nur als eine vermeintliche Kunst, die die Zukunft zu erkennen lehrte. Diese Astrologie beruhte auf den Bewegungen der Sterne und ihren verschiedenen Erscheinungsarten. Da aber im Grossen und Ganzen nur die Planeten in verschiedener Weise erscheinen, je nachdem sie der Erde ferner oder näher stehen, und nur sie für das Auge des noch nicht auf den Erfahrungen einer langen Vergangenheit fussenden Menschen sich bewegen, waren sie die ἑρμηνεῖς der Götter κατ' ἐξοχήν. Die Planeten bewegen sich in der Ekliptik oder in der Nähe derselben. Die in der Ekliptik oder in der Nähe derselben stehenden Sterne dienten daher dazu, diese ihre Bewegung erkennen zu lassen, weshalb sie für die Babylonier von hervorragender Bedeutung wurden. —

Im Schöpfungsberichte (Delitzsch, *Assyr. Lesestücke*[3] Seite 94 Z. 2) heisst es, dass der Weltordner und Weltschöpfer, nachdem er als Standorte der [50?] grossen Götter Sterne (*tamšilšunu* d. i.) gleich wie sie gemacht hatte, die (LU)*maši*[1]) hinsetzte. Diese (LU)*maši* treffen wir wiederholt in den Inschriften. Es werden deren sieben genannt, woraus ebensowenig hervorgeht, dass ihre Zahl sieben und nicht grösser ist, wie aus der Aufzählung von sieben Namen des Mercur III R 57, 62—64a oder aus dem Namen desselben (LU-BAT =) *bibbu ša sibū zikrūšu* (d. i. der Planet mit sieben Namen) geschlossen werden darf, dass der Mercur nur sieben Namen hat. Denn er hat deren viel mehr.

III R 57, 53—56a giebt die sieben *maši* ((LU)*maši*[2])) ohne jedwede Verstümmelung.

1) Das erste Gestirn ist der *Šugi*, vielleicht, weil *šu-gi* das Ideogramm für *šību*, *šîbu* (der Greis) ist und III R 53, 71 ein Stern *Šibu* erwähnt wird, *Šîbu* zu lesen. Dass wir von einem *Šugi*-Gestirn und nicht -Stern zu sprechen haben, zeigt K 2894 Obv. (veröffentlicht von Bezold in den *Proceedings of the S. of Bibl. Arch.*, March 1888), wo von Sternen desselben die Rede ist. Dieses Gestirn erscheint unter Anderem III R 57, 34 Nr. 4, wo es heisst, dass die Venus vor (*ina pān*) demselben steht. Dasselbe muss also wenigstens nicht weit von der Ekliptik stehen. Eben dies

---

1) Wohl mit kurzem *a* (und langem Endvokal?) gegenüber *mâšu* (= Zwilling und Zwillingsstern). Unbegreiflicher Weise hat Sayce, *Babyl. Religion* 49 Anm. 1 aus meiner Abhandlung *Z. f. Assyriologie* I (244 ff.) S. 259 Anm. herausgelesen, dass ich gezeigt, dass „*mâsi* in this combination was further used in the sense of ‚twins‘, the stars composing the ‚*lu-mâsi*‘ being grouped as twins“. Ich betone daher hier, dass es mir absolut fern liegt, irgend einen Zusammenhang in der Form oder der Bedeutung zwischen *mâšu* und (LU)*ma-ši* anzunehmen.

2) Da *ma-ši* assyrisch ist, LU aber als Determinativ mit der Bedeutung „Schaf“ betrachtet werden muss, das an LU-BAT = *bibbu*, den Namen für „Planet“, erinnert, so ist als das eigentliche Wort für diese Sternkategorie *mašu* anzusehen.

lehrt noch deutlicher III R 59, 12—14 c, wo es heisst, dass dasselbe *ina libbi tarbaṣi* (d. i. wörtlich: im Hofe, Gehege) des *Sīn* steht (*Sīn tarbaṣu lamū(?)ma* . . . (*kakkabu*) *Šu-gi ina libbišu izzaz*), und ganz klar III R 59, Nr. 10: (*kakkabu*) *Šu-gi . . . ana libbi Sīn írub* d. i. das *Šugi*-Gestirn trat in den *Sīn* hinein d. i. *Sīn* bedeckte das *Šugi*-Gestirn. Vgl. ferner die Angabe auf K 2894 Obv., wonach *Sīn* im *Šugi*-Gestirn von einem Hofe umgeben ist.

2) Das zweite Gestirn ist der *Utu-ka-gab-a*, der V R 46, 43ab durch *Ūmu*[1] *na-'-ri* erklärt und auf dem von Sayce und Bosanquet in den *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society* Vol. 40 Nr. 3 zwischen S. 110 u. 111 veröffentlichten Rest von einer Planisphäre neben dem Scorpion erwähnt wird, der wahrscheinlich unserem Scorpion am Himmel entspricht. Derselbe Name bezeichnet sonst ein Tier. Denn III R 57, 38a wird ein linker Hinter-(?) Fuss desselben erwähnt und Zeile 36 ibidem eine „linke Hand" d. i. wohl ein l. Vorderfuss. Aus dem Umstande, dass dieser linke (Hinter?-) Fuss l. c. neben der *Ištar-Anunit* d. i. Venus erscheint, dürfte sich vermutungsweise schliessen lassen, dass der *Ūmu na-'-ru* in der Nähe der Ekliptik steht. S. zu d. Worte II R 6, 8 ff. a b u. IV R 25, 52 a!

3) Der dritte *Maši*-Stern ist der *Sib-zi-an-na* (d. i. wohl = *Rī'u kīnu ša šamī*[2]) = „ständiger (treuer) Hirte des Himmels"). III R 54, 24 b heisst es, dass der Mars neben dem *Sib-zi-an-na* sitzt (*u Bibbu itti Sib-*[*zi-an-na izziz*]) Nach III R 51, 14 + 18 + 19 ereignete es sich, dass der (*kakkabu*) SAG-MÍ-GAR (= Jupiter) *ina kakkar* (*kak-*

---

1) Sicher nicht *Lahmu* etc. Beachte das Ideogramm UT, welches sonst = *ūmu* (= Tag).

2) Die Oppert-Sayce'sche Uebersetzung: „Shepherd of the heavenly herds" ist ungenau. Siehe zu dieser Bedeutung z. B. Sayce, *Bab. Religion* 49 (wo wir zudem noch lernen, dass der *Sib-zi-an-na* = Regulus, wie auch ich vermuten möchte, bei den Griechen Boōtes hiess. Ein solcher lapsus calami durfte Sayce, der ein dickes Buch über babylonische Astronomie geschrieben hat, nicht passieren).

kabu) *Sib-zi-an-na ittamar* (d. i. der Jupiter erschien im Boden (d. i. doch wohl: im Revier) des *Sib-zi-an-na*) und nach III R 53, 69a, dass der *Sibziana* im (Hofe) Gehege des Mondes stand. Aus diesen Gründen steht auch der *Sib-zi-an-na* in der Nähe wenigstens der Ekliptik. S. o. S. 36 f.

4) Ueber den vierten *Maši*-Stern, den KAK-SI-DI-Stern = *Kakkab mišrī* d. i. Lanzenstern, ist von Oppert, Halévy, Sayce, Mahler und mir (und Tetens) eine lebhafte Debatte im Laufe der letzten Jahre geführt worden. (Siehe Oppert in der *Z. für Assyriologie* I, 233 ff.; 435 ff.; ibid. II, 230 ff.; *Journ. asiat.* 1886 Nov. Dec. 558 ff.; Halévy ibid. 1886 Nov. Dec. 369 ff.; ZA. II, 431 ff.; Sayce in d. ZA. II, 95 ff. und Mahler in den *Sitzungsberichten der Wiener Ak. d. W.* II. Abt. 1887 Febr. 299 ff. und d. *Z. f. Assyriologie* II, 219 ff. Vgl. Bezold in d. *Z. f. Assyriologie* II, 445 ff u. III, 249 ff. u. d. *Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch.* X, 265. Siehe der Vollständigkeit halber auch den Artikel Archenhold's in der *Z. f. Assyriologie* II, 439 ff.

Die Oppert'sche Auffassung, dass dieser Stern den „Nordstern" repräsentiert, dürfte Keiner teilen; die Halévy-sche Oppositionsansicht, der zufolge der *Kakkab mišrī* der Sirius ist, glaube ich in der *Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes* 1887. S. 198 ff. mit genügenden Gründen widerlegt zu haben.

Obwohl ich nun weiss, dass im Grossen und Ganzen meine Ansicht wenigstens von vielen Gelehrten adoptiert worden ist und weitere Auseinandersetzungen an dieser Stelle daher überflüssig erscheinen könnten, so fordert mich doch eine allzuleicht misszuverstehende Aeusserung Strassmaier's [„Der [[cuneiform]] [cuneiform] ist nach den astronomischen Berechnungen der Sirius; und nach K 260, Z. 22 f. (*A. V.* Nr. 8818; vergl. Brünnow, *List.* Nr. 5294) ist [[cuneiform]] [cuneiform] *tar-ta-ḫu* = *šu-ku-du* = [cuneiform]; vergl. Mahler, in dieser *Zeitschrift*, 1887, S. 222"] (bei Bezold in der *Z. f. Assyriologie* III, 251 nach

Epping's Manuscript) zu einer nochmaligen kurzen Zusammenfassung meiner Gründe für die Identification des in Rede stehenden Sterns mit dem Antares heraus.

In der *Z. f. Assyriologie* I, 244 ff. bin ich ausgegangen von der Stelle I R 28, Col. I, 13—15: *ina ūmāt kuṣṣi ḫalpī šuripi ina ūmāt nipiḫ Kakkab misrī sa kīma irī isūdu* — (*ina sadirāti utimmiḫ*) (s. S. 245 l. c.). S. 257 l. c. gelange ich zu folgender Uebersetzung: „In den Tagen der Kälte, des Hagels (?) und des Schnees, in den Tagen, wo der —stern wieder (am Morgenhimmel) sichtbar wird, welcher (rötlichweiss) wie Kupfer glüht e) —".

Bestritten hat Oppert, dass *niphu* den heliakischen Aufgang eines Sterns bedeutet. Ich habe ihm darauf in der *Z. f. Assyriologie* I, 450 ff. geantwortet und glaube dort für meine Uebersetzung und die der meisten Gelehrten genügende Gründe ins Feld geführt zu haben. Hat nun zwar Oppert gleichwohl seine Uebersetzung nach wie vor aufrecht erhalten, so hat sich doch sonst Niemand dafür erklärt und ich schliesse daraus, dass dieselbe zu den alten Papieren gelegt werden darf. Halévy verlangt (JA. 1886 Nov. Dec. 373 ff.) für *kussu* die Bedeutung „Hitze" statt „Kälte" und dementsprechend für die *kussu* folgenden Wörter ähnliche meinen Uebertragungen höchst unähnliche Wörter. Nun darf ich allerdings darauf hinweisen, dass wiederum Oppert rückhaltlos meine Uebersetzung gebilligt hat, ebenso Delitzsch (*Wörterbuch* S. 109, *Grammatik* S. 25, Nr. 62). Aber Halévy hielt noch vor Kurzem an seiner Ansicht fest und da dieselbe durch astronomische Gründe gestützt zu werden schien (wenn freilich nicht im Allergeringsten durch sprachliche), so hat er Manche wenigstens zurückgehalten, mir zuzustimmen. Gegen Halévy mache und machte ich nun vor Allem geltend:

1) I R 40, 75 ff. vgl. mit I R 43, 42 ff., wo berichtet wird, dass im Monat December-Januar in den elamitischen Bergen eine „gewaltige" *kuṣṣu* eintrat. Eine Temperatur, die von den Assyrern als „Hitze" und noch dazu als „ge-

waltige Hitze" bezeichnet werden konnte, ist doch dort um diese Jahreszeit unmöglich und der Umstand, dass unmittelbar darnach erzählt wird, dass Sanherib den Schnee fürchtet, genügt wohl für jeden nicht Voreingenommenen als Beweis dafür, dass *kuṣṣu* „Hitze" nicht sein kann;

2) aber zeigt III R 15, Col. I 14 (*šalgu kuṣṣu Šabāṭi dannat takṣātim*[1]) *ul adur* = den Schnee, die *kuṣṣu* des Januar-Februar, die gewaltige *takṣātu* fürchtete ich nicht), dass *kuṣṣu* ein Characteristicum des Winters ist;

3) wird auf K 96 (bei Strassmaier, *Alph. Verzeichnis* Nr. 4585) berichtet, dass im Monat Januar-Februar in Folge gewaltiger *kuṣṣu* ein Sterben eintrat (*ina libbi Šabāṭi nissatu* (!) | *ina danniti ša kuṣṣu* | *ina kuṣṣu imūtu*: d. i. mitten im Januar-Februar Trauer | in Folge der Heftigkeit der Kälte | starben sie vor Kälte);

4) spricht der Ausdruck: *mî́ . . . kaṣûti ana ṣummía lūaštî* (I R 39, 80 „. . . Wasser . . . trank ich gegen meinen Durst"), dass *kuṣṣu* nicht = Hitze, weil *kaṣū* doch wohl = kalt;

5) vgl. endlich *Nimrodepos* Taf. XI (Delitzsch, *Ass. Lesestücke*[3] S. 109) 270: *imurma būra Gišṭubar ša kaṣū mamî́ ša* „*Gišṭubar* sah einen Brunnen, dessen Wasser . . . . war". (Darauf geht er hinab und schöpft davon.) Diese Stelle spricht absolut gegen die Uebersetzung „heiss"; denn „heisse Quellen" oder Brunnen mit heissen Quellen giebt es in Babylonien nicht. (Siehe zu *kaṣū* in Verbindung mit Wasser auch noch Haupt, *Nimrodepos* S. 17, 45.)

Aus allen diesen Stellen dürfte sich nun wohl ergeben, dass *kuṣṣu, ḫalpū* und *šuripu* Erscheinungen des Winters[2])

---

1) So muss *íntína* wohl vielleicht wiedergegeben werden und nicht durch *kuṣṣu* (Delitzsch, *Wörterbuch* S. 169). Denn *kuṣṣu* kommt ja schon eben vorher im Texte phonetisch geschrieben vor.

2) In einem Briefe an mich hat Halévy, meinen Gründen gegen seine Uebersetzung nachgebend, diese aufgegeben, indes statt nun meine anzunehmen, die „Hitze" mit „anhaltendem Regen" vertauscht. Aber die obenange-

und nicht des Sommers sind und die oben beregte Stelle zu umschreiben ist durch: „In den kalten Tagen, wo der *Kakkab mišrī* heliakisch aufgeht“. Jener Ausdruck könnte nun (was freilich einen Verstoss des Verfassers gegen die Regeln der assyrischen Sprache zur Voraussetzung haben müsste) gedeutet werden als: „In den kalten Tagen und in den Tagen . . . .“. Dann wären diese letzteren Tage natürlich die heissen Tage und der darin heliakisch aufgehende Stern möglicherweise der Sirius. Doch wozu jetzt noch weitere Auseinandersetzungen? EPPING hat ja neuerdings (s. oben S. 49) ausgerechnet, dass der Sirius dem babylonischen „Bogenstern“ entspricht, was OPPERT schon längst ausgesprochen hat. Aus einer missverstandenen Gleichung schliesst er nun, dass auch der *Kakkab mišrī* = Sirius. Aber die Gleichung, die EPPING aufstellt, existiert nicht. Der Text (siehe S. 49 unten) bietet

[cuneiform] *šukudu* *tartahu*
[cuneiform] 〃

Dass sich das Wiederholungszeichen 〃 auf die über demselben stehende Zeile bezieht, lehrt Nichts. Wäre dies der Fall, dann hätten wir folgende merkwürdige Gleichung: Lanzenstern = Lanze = Speer (Lanze)
Bogenstern = [ ] = Speer.

Ich meine, das Wiederholungszeichen kann sich nur auf ein in der mittleren Columne ehemals dagewesenes, aber verloren gegangenes Wort beziehen, etwa *kaštu* = Bogen. Wie dem auch sei — dass der Bogenstern von dem *kakkab mišrī*, dem Lanzenstern (siehe dazu einerseits *Z. f. Assyriologie* I, 258, andererseits *Wiener Z. f. d. K. des Morgenlandes* 1887 S. 207), verschieden ist, lehren zahlreiche Stellen, wo beide Sterne neben einander genannt werden (cf. vor Allem IV R 59, 11 a, wo nebeneinander der Bogenstern, der

---

führte Stelle aus K 96 zeigt, dass dieser letzte Schlupfwinkel HALÉVY's nur ein kurzdauerndes Provisorium ist. Das muss ein erbärmlicher Menschenschlag sein, der durch anhaltenden Regen stirbt. S. jetzt *Z. f. Assyriologie* III, 344 f.

Speer(?)stern und der Lanzenstern [*kaštu*, *mulmulu*[1]) und *šukudu*] aufgeführt werden) und zum Ueberfluss noch der Umstand, dass der Bogenstern, wie schon längst bekannt, stets als Stern der *Ištar*, der Lanzenstern aber stets als Stern des *Ninib* bezeichnet wird. Siehe zum Ersteren z. B. V R 46, 23ab und zum Zweiten K. 9490 Rev. bei BEZOLD in der *Z. f. Assyriologie* III, 250: „*Atta Kakkab mišrî Ninib ašarîd ilâni rabû*[*ti*] d. i. Du *Kakkab mišrî* (bist) *Ninib* der Fürst der grossen Götter" und K. 128 (mir von BEZOLD freundlichst mitgeteilt) Z. 12: ([*Ninib*] *ša Kakkab mišrî ina šamî zikiršu* d. i. „*Ninib*, dessen Name am Himmel *Kakkab mišrî* [resp. *šukudu*, *tartaḫu*]) ist" und auch Z. 8, wo *Ninib* als der rastlose *šukudu* charakterisiert wird. (Die interessante Tatsache, dass der *Ištar*, der Göttin mit dem Bogen, ein „Bogenstern" und dem *Ninib*, dem Gotte mit der Lanze, ein „Lanzenstern" zugeeignet war, ja, dass die genannten Götter mit den genannten Sternen geradezu identificiert wurden, wird unten noch einer ausführlicheren Erörterung unterzogen werden. Siehe den Abschnitt: „Sterne als Ebenbilder und Oerter der Götter".)

Diese Tatsachen genügen. Der Bogenstern ist der Sirius: also ist der Lanzenstern nicht der Sirius.

Wenn demnach Nichts sonst dafür spricht, dass in dem Ausdruck „in den Tagen der Kälte etc. . . . in den Tagen, wo der Lanzenstern heliakisch aufgeht . . . . ." zwischen den zwei Zeitangaben ein „und" einzufügen ist, vielmehr Alles dafür bürgt, dass die Tage der Kälte mit den Tagen, wo der kupferrot glühende Lanzenstern heliakisch aufgeht, identisch sind, und wenn aus den Tagen der Kälte ganz bestimmt keine Tage der Hitze zu machen sind, dann ist der *Kakkab mišrî* der Antares und wird der Antares bleiben.

---

1) MUL-MUL steht hier für MUL-MUL-MUL (cf. dazu meine *Šurbu* 86, Anm. 3 = ZK II, 56 Anm. 3). Zu *mulmulu* siehe LOTZ, *Tiglathpileser* S. 146, zur Bedeutung „Speer" (?) (und nicht „Pfeil") V R 46, 26ab: *mulmula* = *kakku ša kâtî Marduk* d. i. der *mulmulu* — Waffe in der Hand Merodachs.

Als eine schöne Bestätigung dieses Resultats darf es betrachtet werden, dass der *Kakkab mišrî* nicht nur unter den sieben *Maši*-Sternen, sondern auch II R 49 Nr 3 nach dem *Sibziana*-Stern erscheint, den wir mit dem Regulus glaubten identificieren zu dürfen und dass in der von Bezold in d. *Z. f. Assyriologie* III, 251 erwähnten Serie von Gebeten zu Sternen resp. Sterngöttern nach einem solchen, das an den *Sibziana* gerichtet war, ein Gebet an den *Kakkab mišrî* folgt (siehe l. c. S. 250 K 9490 Rev. Z. 3 und 4).

5) Der fünfte *Maši*-Stern, *In-ti-mas*-SIG[1], wohl sicher ebensogut identisch mit dem Stern *In-ti-na-maš-lum* wie der *Sib-zi-an-na*-Stern mit dem *Sib-zi-na*-Stern und der *Gu-si-in*-Stern (III R 57, 50 a) mit dem *Gu-si*-[cuneiform] (! -*in*?)-Stern (II R 49, 11 c), wird zufolge II R 49, 47 Nr. 3 *Habaṣirānu* genannt und gemäss V R 46, 48 ab durch *Ihbut-šīri Anu* etymologisiert. III R 57, 18 b besagt, dass der [cuneiform] *ma*-Stern = *Šanamma*-Stern d. i der Mercur (s. III R 57, 62 a — 64 a und unten das Capitel „Planeten“) sich ihm nähert. Demnach muss der *Habaṣirānu* zum Mindesten in der Nähe der Ekliptik stehen.

6) Der sechste *Maši*-Stern ist der [cuneiform]-Stern, d. i. doch wohl *Irū*-Stern (= Adler-Stern). Wie viele Fixsternnamen unter gewissen Bedingungen Namen für Planeten werden, so ist der *Irū*-Stern zufolge K 4195 ein Name des Mercur. Wenn daher III R 52, 14 b ff. eine Reihe von Beobachtungen des *Irū*-Sterns aufgezählt werden, so werden dieselben für uns wertlos sein, so lange sich nicht beweisen lässt, dass hier der *Irū*-Stern nicht = Mercur ist. Dies ist mir aber unmöglich. III R 57, 54 Nr. 8 wird

---

1) Resp. — *lum*-[cuneiform] = *lam* + *ma* (?) ([cuneiform] für [cuneiform]?). III R 52, 18 a bietet für das letzte Zeichen nach der Collation von Dr. Lehmann [cuneiform].

2) Cf. dazu III R 15 Col. I, 15 und Delitzsch, *Wörterbuch* S. 250, unten.

berichtet, dass der Bogenstern den *Irū*-Stern „erreicht“. Auch hier könnte der Letztere = „Mercur“ sein. Allein der Umstand, dass in dem Texte unmittelbar darauf davon die Rede ist, dass der Bogenstern (= Venus) den *Kakkab mišrī* „erreicht“, mit dem sonst der *Irū*-Stern als Fixstern häufig zusammengenannt wird, spricht dafür, dass an der genannten Stelle der *Irū*-Stern ein Fixstern und also unser *Maši*-Stern ist, demnach in der Nähe der Ekliptik stehen muss.

7) Von dem siebenten *Maši*-Stern, dem Sterne PA-BIL-ŠAG, heisst es III R 53, 14a, dass Mars an den ([cuneiform] d. i. doch wohl [cuneiform] =) Ohren desselben steht. Daraus erhellt, dass auch dieser Stern oder besser dieses Gestirn in der Nähe der Ekliptik steht. —

Aus dem eben Dargelegten ergiebt sich also mit Sicherheit, dass von den sieben *Maši*-Sternen der *Šugi*-Stern, der *Sib-zi-ana*-Stern, der *Kakkab-mišrī*, der *Ḫabaṣirānu* und der PA-BIL-ŠAG-Stern zum Mindesten in der Nähe der Ekliptik stehen, dass dies von dem zweiten, dem *Ūmu-naʾ-ri*, wahrscheinlich ist und von dem *Irū*-Stern wenigstens sehr wahrscheinlich. Die ganz besondere Bedeutung der *Maši*-Sterne ergiebt sich aus dem Schöpfungsberichte. Eine Bedeutung können die Sterne nur durch ihre Stellung oder durch besonders helle Farbe (resp. ungewöhnliche Farbe) für den Astrologen haben. Da von den wenigen hellen Sternen der Ekliptik der Aldebarān, die Zwillinge und die zwei Sterne der Waage schon durch Namen bezeichnet werden, die mit den Namen der sieben *Maši*-Sterne nichts zu tun haben (*Gud-an-na*, *Tuāmu rabūti*, *Zibanītu* = *Ziban(n)a*), so erhellt, dass die fünf *Maši*-Sterne, die in der Nähe der Ekliptik stehen, ihre Bedeutung nicht ihrer Helligkeit, sondern ihrer Stellung verdanken. Daraus dürfte hervorgehen, dass dies auch mit den übrigen *Maši*-Sternen der Fall ist, und daraus, schon weil man sonst vergebens ein Princip bei der Aufzählung derselben suchen

würde, dass alle *Maši*-Sterne in der Nähe der Ekliptik stehen. *Maši* würde demnach „Ekliptikalstern" bedeuten.

Bestätigungen dieser Ansicht glaube ich hier nicht übergehen zu dürfen.

1) S^c 1^b, 6 erscheint *masū* neben *laḫū* als Aequivalent von [cuneiform]. II R 49, 45 Nr. 3 aber wird anscheinend (*mul*) *Gud-an-na* (d.i. Himmelsstier) durch (*sīr* [cuneiform] *ṣi li-i*) *laḫī alpu* d. i. *laḫī*-Stier erklärt. Daraus könnte man schliessen, dass *laḫū* (also auch *masū*) „Tierkreisbild" bedeutet. Indes spricht V R 9, 106—107 (*sīr mi-si-su aplus ina laḫ* [cuneiform] (d. i. *laḫsi*- oder *laḫ pāni*-)-*šu attadī sirritu* d. i. „sein . . . . fleisch durchlöcherte ich, an sein . . . . warf ich einen Strick") sehr gegen eine Verwertung der genannten Stelle in diesem Sinne.

2) Dem ebenerwähnten [cuneiform] = *masū* = *laḫū* entspricht, wie ich in d. *Z. f. Assyriologie* I, 300 Anm. nachgewiesen und wie Delitzsch schon gesehen hat, sum. *maš*, nicht *mas-mas*. Es sieht daher *masū* nach einem sumerischen Lehnwort aus. Eine Composition mit dem sum. Namen für „Stern" würde *mulmas* = „Tierkreisstern" ergeben. Haben wir darin vielleicht das Prototyp von syrischem [Syriac] = „Tierkreisbild" zu sehen??

3) Haben die *Masi*-Sterne das Determinativ LU d. i. „Schaf", ein Wort, das auch in dem Namen LU-BAT (zu sprechen *Idib-bat* resp. noch genauer *Edeb-bat*; cf. unten den Artikel „Planeten") für die Planeten enthalten ist, welche sich ja nur in der Nähe der Ekliptik bewegen. Es hängt mit dieser Auffassung der Ekliptikalsterne und der Planeten als Schafe zusammen, dass mit dem Namen *Nibiru* (d. i. Fähre) des Jupiter im Schöpfungsbericht bei Delitzsch, *Ass. Lesestücke*[3] S. 96 Z. 7—8 die Erwartung verknüpft wird: *ša kakkabī šamāmi alkātsunu li-[ki-in] kīma sīni lirtā ilāni gimrašun* d. i. „Von den Sternen des Himmels möge er bestimmen ihre Bahnen, wie Schafe möge er weiden die Götter, sie alle"! —

Ausser unter dem Namen *Maši*(-Sterne) werden die verschiedenen Sterne noch unter anderen Namen zusammengefasst, so z. B. unter dem Namen *tikpi* (resp. *tikši*?). *Tikpi* (*tik*-[cuneiform]) bietet II R 49, 13d[1]), *tikši* (*tik*-[cuneiform]?) III R 57, 52a. Da ich von keinem der sieben genannten *Tipki*-Sterne den Ort am Himmel angeben kann, weil sie in Planetenvergleichungen nicht anzutreffen sind (was unserer Auffassung der *Maši*-Sterne als „Ekliptikal"-Sterne, die, wie gezeigt, sehr häufig in Planetenbeobachtungen erwähnt werden, abermals sehr zur Stütze gereicht), so verzichte ich vorläufig ganz auf eine Erklärung des Namens und seines Begriffes. Nach den *Maši*-Sternen werden III R 57, 57a ff. sieben *Ma-a-šu*-Sterne erwähnt. Da dieselben nicht nur Fixsterne, sondern auch Planeten in sich schliessen, so werden sie erst nach diesen unter dem Titel „Die sieben Paarsterne" behandelt werden.

Die Tierkreisbilder und der babylonische Ursprung derselben.

Heutzutage darf die Ansicht als die herrschende gelten, dass der Ursprung der griechischen Astronomie im Allgemeinen, wie namentlich der ihres Tierkreises im Orient zu suchen ist. Die in den Tempeln zu Tentyris-Denderah und Latopolis-Esne dargestellten Tierkreise (siehe eine Abbildung davon z. B. bei Rhode, *Versuch über das Alter des Thierkreises* 1809) hatten Veranlassung dazu gegeben, allen Ernstes an ein 15,000jähriges Alter derselben zu denken (so Dupuis in seinem *Origine de tous les cultes* und seinem *Mémoire explicatif du Zodiaque* 1806) und demgemäss den griechischen Tierkreis für eine Entlehnung aus Aegypten zu halten. Seitdem Letronne 1823 in den *Recherches pour servir à l'histoire de l'Égypte* und den *Observations sur l'objet des représentations zodiacales* 1834 und endlich 1837

---

1) Diese Stelle habe ich collationiert und [cuneiform] als richtig befunden

in der *Revue des deux mondes* schlagend nachgewiesen, dass der Tierkreis zu Denderah erst aus der römischen Kaiserzeit stamme, ist die Idee eines ägyptischen Ursprungs unseres Tierkreises endgültig aufgegeben worden.

1839 trat August Wilh. Schlegel mit einer Abhandlung „*De Zodiaci antiquitate et origine*" hervor, in der er nachzuweisen suchte, dass der Tierkreis der Inder nicht von den Griechen entlehnt sei. Die Gründe, die er dafür ins Feld führte, wogen so leicht, dass es Adolf Holtzmann (1841) nicht schwer ward, dieselben in einer Abhandlung „*Ueber den griechischen Ursprung des indischen Thierkreises*" vollständig zu entkräften, indem er vor Allem darauf hinwies, dass derselbe bei den Indern erst zu einer Zeit auftritt, wo sich bei ihnen schon ein vielhundertjähriger Einfluss griechischer Bildung und Wissenschaft geltend gemacht hatte, was die Inder selbst berichten und auch aus vielen sonstigen Anzeichen mit Notwendigkeit zu erschliessen ist[1]. (Cf. Weber, *Ind. Literaturgeschichte* S. 270 der 2. Auflage.) —

Wollte man an dem fremdländischen Ursprung des Zodiacus festhalten, so bliebe nur noch übrig, an die Babylonier als die „Erfinder" desselben zu denken. Diese, die vor allen anderen Völkern des Altertums den Ruf bedeutender astronomischer Kenntnisse genossen, haben, ohne dass irgend ein Beweis dafür vorlag, herhalten müssen, wenn es sich darum handelte, den Urhebern, wie so mancher astronomischer Erfindung und Entdeckung, so denen des Tierkreises Namen und Vaterland zu geben. In seiner oben erwähnten Abhandlung in der *Revue des deux mondes* kommt Letronne zu dem Resultat, dass die Idee der Zwölfteilung der Ekliptik nicht griechisch sei, wohl aber die 12 Namen und Bilder von den Griechen her-

1) Varāhamihira (um 500 p. C.) führt in seinem *Horāçastram* als Namen der Tieskreisbilder *kriya* (= κριός), *tavuri* (ταῦρος), *jituma* (δίδυμος) etc. an. (Cf. Weber, *Ind. Literaturgesch.* S. 272 der 2. Aufl.)

stammten.' Seinen Ausführungen schloss sich Ideler (*Ueber den Ursprung des Tierkreises*) in den *Abhandlungen der K. Akad. d. W. zu Berlin, Phil.-hist. Abth.* 1838 S. 1—24 insofern an, als auch er der Phantasie der Griechen die Schöpfung der Bilder zuschrieb, dagegen die Namen derselben auf die Chaldäer zurückführte. Er schloss dies (Seite 6 unten) namentlich aus dem Umstande, dass die orientalischen Völker nur Namen für einzelne Sterne und kleinere Sterngruppen hätten, die sie zwar auch, um dem Gedächtnis zu Hülfe zu kommen, von belebten oder unbelebten Gegenständen zu entlehnen pflegten, aber nur in seltenen Fällen an eigentliche durch die Configuration der Sterne bedingte Bilder knüpften, wovon ihm der Charakter der griechischen Tierkreisbilder so verschieden zu sein dünkte, dass es ihm unmöglich war, sie für „orientalisch" zu erklären. Hätte Ideler davon eine Ahnung gehabt, dass sich in den Köpfen der Assyro-Babylonier, auf die er die Idee des Tierkreises zurückführte, (und der altersgrauen Sumerer), wie wir jetzt wissen, auch sonst ganz anders „die Welt malte", als in denen der übrigen Orientalen, so hätte er sein Urteil zurückgehalten. Wie uns jetzt bekannt, hatten dieselben nicht nur Namen für Sternbilder, sondern dachten sich auch vermöge ihrer Phantasie bis ins Detail die diesen Namen entsprechenden Bilder am Himmel gezeichnet. —

Dass die Assyro-Babylonier 12 ζῴδια hatten, berichtet uns Diodor (Lib. II, 30, Seite 171 in der Teubnerschen Ausgabe). Da derselbe sich in astronomischen Dingen über die Chaldäer sehr gut unterrichtet zeigt, so zwar, dass es möglich ist, eine Menge seiner diesbezüglichen Angaben aus den Originalen zu bestätigen, so haben wir vor der Hand keinen Grund, diese seine Angabe in Zweifel zu ziehen. In den Texten, die mir zur Verfügung stehen, ist von einer Zwölfzahl der Tierkreisbilder nirgends ausdrücklich die Rede. Auch wird nirgends von den griechischen Tierkreisbildern als den einzigen gesprochen. Viel-

mehr existierten neben diesen (falls diese alle bei den Babyloniern schon zu finden waren) jedenfalls kleinere Bilder (vielleicht Unterabteilungen derselben), zu denen einige der oben erwähnten *Maši*-Sterne gehören mögen[1]. Dass aber wenigstens ein überwiegender Teil der griechischen Tierkreisbilder von den Assyro-Babyloniern entlehnt worden und seiner Idee nach babylonisch ist, werde ich im Folgenden nachzuweisen versuchen.

I. Widder — Aries.

Das Täfelchen III R 57 Nr. 2 (Z. 15) erwähnt, dass der *Šanamma*-Stern, d. i. der Mercur sich dem *Inmišara* (𒀭(!) *In-mi-šar-ra*) nähert. Dass das Zeichen des Sternes vor diesem Namen fehlt, dagegen statt dessen das Gottesdeterminativ vor denselben gesetzt ist, deutet darauf hin, dass der *Inmišara* eine besonders wichtige Rolle in der babylonischen Astrologie und Astronomie spielt d. i. einen besonders wichtigen Ort oder Punkt am Himmel einnimmt. Gemäss der eben erwähnten Stelle muss der *Inmišara*-Stern in der Ekliptik oder in der Nähe derselben stehen. Der *Inmišara* war der Gott des Wachstums im Besonderen und ein chthonischer Gott im Allgemeinen. Zum Beweise dessen, dass er ein Gott der Vegetation (weil ein Erdgott) ist, dient vor Allem das Fragment K 48[2], von Delitzsch citiert in seinem *Wörterbuch* S. 70, von Sayce sehr flüchtig und ungenau übersetzt in seiner *Bab. Religion* 300—301. Delitzsch hat mir in liebenswürdiger Weise eine Abschrift davon zugestellt. Der Revers beginnt so:

(*Šiptu*): *Inmišara bîl irṣitim rubû ša Aralî bîl ašri u*

---

1) Der PA-BIL-SAG z. B. war ein Gestirn und kein einzelner Stern, da ihm „Ohren" zugeschrieben werden (cf. oben S. 55).

2) Dasselbe scheint sich auf Ceremonien und Gebetshymnen bei Gelegenheit der Grundsteinlegung eines Hauses zu beziehen (cf. Delitzsch loco cit.).

māti lā tārat šadū ša Anunaki . . . bīlu rabū ša ina bališu Nin-gir-su ina ikli u palgi lā uštišširu lā ibanū abšina bīl umāši ša ina dannūtišu irṣitim ibīlu d. i. „*Inmišara*, Herr der Erde! Erhabener in der Unterwelt! Herr (des „Orts" =) der Erde (siehe oben S. 8 f.) und des Landes ohne Heimkehr, Berg der *Anunaki* . . . . Grosser Herr, ohne den *Ningirsu*[1]) in Feld und Kanal kein Gelingen hat und keinen Keim (Wachstum?) erzeugt! Herr der Kraft, der mit seiner Macht die Erde beherrscht!" —

Der an den Himmel versetzte *Inmišara* dürfte daher, weil in der Ekliptik oder deren Nähe zu suchen, dort an einem Orte zu finden sein, der irgendwie auf die Erde bezogen werden konnte, irgendwie als Grundlage aufgefasst werden konnte, vielleicht auch irgendwie zum Wachstum in Beziehung gesetzt werden konnte, da ja gemäss der oben S. 47 schon citierten Stelle im Schöpfungsberichte Sterne als Oerter der Götter am Himmel ihnen irgendwie „glichen". Da die Fische und die ganze Gegend um dieselbe herum dem *Ia*, dem Gotte, der den tiefsten Grund der Welt innehatte, gehörte, ist man geneigt, im Widder etwa, einer Gegend, die im Jahre nach den Fischen von der Sonne passiert wird, den Standort des *Inmišara* zu suchen. Nun aber finden wir V R 46, 21 ab die Notiz, dass dem *Inmišara* der Stern *Lu-lim* angehörte, das heisst, dass der *Inmišara* am Himmel seinen Sitz im *Lu-lim* hatte. *Lu-lim* aber bezeichnet ein „Vorderschaf". Da nun 1) etwa um 700 die Zeit, zu der die Sonne in das Sternbild des Widders trat, eine für das Wachstum ausserordentlich wichtige war, 2) die Planeten *bibbu*'s (d. i. irgend eine Klasse von Schafen) genannt werden, 3) gewisse Ekliptikalsterne als *Maši*-Schafe bezeichnet werden und 4) *lulim* den „Leithammel" (oder „Leitbock") bezeichnet als das „vordere Schaf", so darf die Vermutung als nicht unbegründet erscheinen, dass wir in dem *Lulim*-Stern

1) Ein Doppelgänger des *Ninib*, Patron des Ackerbaues.

(oder -Gestirn) unseren sämtlichen Ekliptikalsternen (und -Gestirnen) „vorangehenden“ Widder zu erkennen haben[1]). Ist dies richtig, so muss die Einführung desselben zu einer Zeit stattgefunden haben, als die Sonne zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche im Anfange des Zeichens stand, das den Namen „Vorderschaf“ erhielt, und demnach wohl in einer relativ späten Periode in der Entwicklung der babylonischen Astronomie und Astrologie, was auch andere unten zu erörternde Gründe zu erweisen scheinen.

II. Stier — Taurus.

Der Planetenliste II R 49 Nr. 3 folgen von Zeile 45 an die Sterne GUD-*an-na* (d. i. Himmelsstier), *Sib-zi-an-na*, *In-ti-na-maš-lum* (= *Habaṣirânu*) und KAK·SI·DI (= *Kakkab miṣrî* = *Šukudu* = *Tartaḫu*). Von den drei Sternen *Sibzi-ana*, *Intinamašlum* und KAK-SI-DI habe ich oben (S. 48 ff.) nachgewiesen, dass sie im Bereich der Ekliptik stehen. Dadurch wird nahe gelegt, auch in dem „Himmelsstier“ ein (irgendwie hervorragendes?) Gestirn der Ekliptik zu erkennen. Unsere Präsumption ist natürlich für den Taurus. III R 68, 64ab wird ein Gott GUD (= Stier) mit der Glosse *Ġar* als Bote der „Zwillingsgötter“ genannt. Der Umstand, dass gleich darnach zwei Götter *Gal-idina* mit den respectiven Glossen *Birdu* (*Birgub*??) und *Šarrapu* und den rechtsseitigen gleichen(?!) Aequivalenten folgen, darauf aber verschiedene andere Ausdrücke für „Götterpaar“, worunter auch *Gal*-Ⅱ-*idina*, auftreten, lässt keinen Zweifel darüber, dass dies Götterpaar die zwei Götter *Birdu* (*Birgub*??) und *Šarrapu*, beide (*Dingir*) *Gal-idina*, sind. V R 46, 22cd wird *Šarrapu* als Name des *Lugal-gir-ra*, einer Erscheinungsform des *Nirgal* im „Westlande“ (?), genannt

1) Wenn dies, darf man dann vielleicht in den sieben Kindern des *Inmišara* (IV R 23, 6a und III R 69, Nr. 3, 64) die sieben Plejaden sehen?? (ursprünglich Kinder des *Inmišara* am Himmel, später auf den *Inmišara*, den Erdgott, übertragen?).

und V R 46, 23 cd [*Bi*]*ir*^{mi}DU^{bu} als Name des *Šit-lam-ta-ud-du-a*, ebenfalls einer Erscheinungsform des *Nírgal*, V R 46, 4 ab aber wird das „grosse Zwillingsgestirn“, (*mul*) *Maš-tab-ba-gal-gal-la*, zu den Göttern *Lugal-gir-ra* und *Šit-lam-ta-ud-du-a* in Beziehung gesetzt, welche ihrerseits wieder S^{c} 1 b höchst wahrscheinlich zusammen als die Zwillinge oder einzeln als „der eine von zwei Zwillingen“ bezeichnet werden (loc. cit. Zeile 7 ff.: [𒀭 𒀭] = *tu'āmu*, *Lugal-gir-ra* und *Šit-lam-ta-ud-du-a*). Cf. damit, dass III R 68, 67 ab 𒀭 (*i-la* 𒀭 d. i. wohl *ilān* (?), Dual von *ilu*) 𒀭 ebenfalls ein Ausdruck für „Zwillingsgötter“ zu sein scheint?

Aus dem eben Angeführten erhellt, dass die III R 68, 64 b genannten „Zwillingsgötter“, deren Bote der „Stier“ ist, mit einem „Grosse Zwillinge“ genannten Gestirn verknüpft wurden. Ich stelle nun folgende als erwiesen zu betrachtende Daten zusammen: 1) Die Assyro-Babylonier haben ein Gestirn des Namens („Himmels-)Stier“, 2) eins genannt „die grossen Zwillinge“. 3) Die grossen Zwillinge sind Ekliptikalsterne oder stehen wenigstens in der Nähe der Ekliptik. Denn zufolge III R 57, 11 b näherte sich der *Šanamma*-Stern d. i. der Mercur denselben ((*kakkabu*) *Šanamma ana* (*kakkabu*) *Maštabagalgala iṭḫī*). 4) Der „Stier“ ist wenigstens wahrscheinlich ein Ekliptikalstern. 5) Der „Stier“ heisst der Bote der Zwillinge. 6) Es wurde *Nabū* desshalb zum „Boten“ gemacht, weil er der Sonne des Morgens, falls er überhaupt zu sehen war, voranging. 7) Unser Stier tritt vor den Zwillingen aus den Strahlen der Frühlingssonne hervor und geht vor ihnen am Tage auf. 8) Die Zwillinge werden mit Erscheinungsformen des *Nírgal* d. i. des Gottes der glühenden Sonnenhitze des Mittags und Sommers verknüpft. Aus diesen 8 Punkten darf ohne Zögern geschlossen werden, dass wir in dem „GUD-*an-na*“ [1]), dem Himmelsstier, entweder unseren Stier

1) Sollte, woran kaum zu zweifeln, dieser „Himmelsstier“ = taurus seinem Ursprung nach identisch mit dem Himmelsstier des *Gištubar*-Epos sein,

oder unseren Aldebaran, den Hauptstern im Stier, zu erkennen haben.

III. Zwillinge — Gemini.

Zu dem im vorigen Kapitel über die „Zwillinge" = die „grossen Zwillinge" Gesagten ist kaum etwas hinzuzufügen. Nur zwei Bemerkungen schliesse ich hier an: 1) dass das assyrische Wort für die „Gemini" *Tuāmu* = „Zwillinge" (III R 53, 30—31 a etc.) und wohl auch *Tuāmu rabūti* = die „grossen Zwillinge" war, gemäss III R 53, 75. und 2) Etwas, das ich vor der Hand als blosses Curiosum betrachtet haben will: Als Nebennamen der sumerischen Namen für die Zwillinge *Lugal-gira* und *Šit-lam-ta-ud-du-a*[1]) werden gefunden die Namen *Almu* und *Alamu* V R 46, 20—21 cd. Damit vergleiche man V R 21, 25—27 cd:

Nin-gir = *Almu*,
Nin-gir-[illegible][2]) = *Alamu*,
Nin-gir-banda = *Bibbu*,

desshalb, weil *Bibbu* der Name für Planet einerseits und für den Mars im Besonderen ist, Mars aber, wie wir sehen werden, zu *Nirgal*, dem Sonnengotte, in Beziehung gesetzt wurde[3]).

dann dürfte er, wie dieser, im Assyr. *alû* gelesen werden. (Cf. Delitzsch, *Wörterbuch* S. 37 Z. 16, wo Delitzsch GUD-*an-na* durch *alû* übersetzt; vgl. Haupt, *Nimrodepos* 32, 45; 33, 17 und 45, 94.) Ein Zusammenhang mit arab. آلاء ist ausgeschlossen, da dies ein Plural von لأى = „Wildstier" (= *lû*).

1) Die Namen derselben, die sie zu *Nirgal* in Beziehung setzen, sollen zweifellos daran erinnern, dass dieselben in der heissen Jahreszeit, der Zeit des *Nirgal*, heliakisch aufgehen.

2) Also, da [illegible] = *ingi*, *ma*, *Nin-gir* zu sprechen *Alma*, *Nin-gir*-[illegible] zu sprechen *Alama*?

3) Ob es mehr als Zufall ist, dass die Assyrer in den zwei Zwillingen zwei Hypostasen des *Nirgal* (d. i. des Gottes der glühenden Sonnenblitze) sahen, während die Griechen dieselben mit Apollo und Hercules, zwei Sonnengöttern, verknüpften? (Ideler, *Sternnamen* 151.) Zu bedenken ist dabei, dass der Planet Mars, wie dem Mars, so auch dem Hercules zugeeignet wurde! (Plinius, *Historia nat.* II, 8.)

für den, wie wir oben bemerkt, *Lugalgira* und *Šitlamta-uddua* Nebennamen sind. Nun aber ist *alam* im Sumerischen = „Bild“ und die Zwillinge heissen im Syrischen ܨܠܡ̈ܐ[1]) ܬܪ̈ܝܢ (bei Barh. ܬܐܡ̈ܐ), im Mandäischen צ׳למיא. Ist das vielleicht doch mehr als reiner Zufall?

Nach Nöldeke bezeichnen in älterer Zeit nur die Perser und die Syrer die Zwillinge als „Bilder“ oder „die zwei Bilder“, nur die Griechen als „Zwillinge“. Aber da wir annehmen dürfen, dass beide Namen aus Babylonien stammen (aus verschiedenen Zeiten?), so wäre es nur natürlich, wenn Spuren von beiden Bezeichnungen in den babylonischen astrologischen Texten gefunden würden. Es verdient meiner Meinung nach sehr Beachtung, dass IV R 21, 16 ff. bei irgend einer Beschwörungsscene von zwei (*alam-maš-taba* = assyr.) *ṣalam-māši* = „Doppelbildern“ („Zwillingsbildern“; *maštaba* ist das oben für „Zwilling“ gebrauchte Wort!) geredet wird und darauf von einem Bilde des Gottes *Lugal-gira* und des *Šit-lam-ta-ud-du-a*, derselben Götter, die nach dem oben Erörterten mit den „Zwillingen“ am Himmel verknüpft werden!!

IV. Krebs — Cancer.

Ein Sternbild dieses Namens finde ich schon deshalb nicht in den Keilinschriften, weil wir bislang das Wort für „Krebs“ im Sumerischen resp. Assyro-Babylonischen nicht kennen. Ganz absehend davon, ob dasselbe für unsere Frage von Wichtigkeit werden wird oder nicht, muss ich hier daran erinnern, dass unter den Emblemen, welche die sogenannten „Deeds of sale“ häufig begleiten, verschiedene Male wie der Scorpion so die Schildkröte abgebildet gefunden wird (so III R 45 Nr. 1 und V R 57) und dass das unter den *Maši*-Sternen III R 57, 53a aufgeführte (*Utu-ka-gab-a*=) *Ūmu na-ʾ-ri*-Gestirn (s. o. S. 48) zufolge III R 57, 36a mit einem [Keilschriftzeichen] = *agū* versehen ist.

---

1) Cf. Nöldeke in der *ZDMG.* 1871 (XXV) S. 256.

Agū bezeichnet die Königsmütze. Es könnte der Rückenpanzer mancher Schildkrötenart vortrefflich mit einer solchen *agū* verglichen werden und ein anderes grösseres Tier mit einem der *agū* vergleichbaren Körperteil wüsste ich kaum zu nennen. Die These könnte gewagt werden, dass das *Utu-ka-gab-a*-Tier die Schildkröte ist, wenn nicht die wahrscheinliche Etymologie des Wortes (s. *ka-gab-a* = *nadru* = „wütend": II R 6, 8—9ab) und des assyrischen Aequivalents *Ūmu naʾri* (cf. mit *naʾri* für *namri* (?) *nimru* = „Panther") auf ein Raubtier hinwiese. Beachte IV R 25, 52a!

V. Löwe — Leo.

Ein Sternbild dieses Namens habe ich in den Inschriften ebenfalls nicht gefunden. Möglicher Weise bezeichnet *ur-gula* in dem Sternbild (?) (*mul*) *Ur-gula* seiner Etymologie (grosser Hund) gemäss einen Löwen, so gut wie *ur-mag*, welches ja der sonst übliche Ausdruck für dieses Tier ist. Dann könnte eventuell das Sternbild (?) *Ur-gula* unserem Löwen entsprechen (zu demselben siehe z. B. III R 57, Nr. 8 Z. 47 und Nr. 9, Z. 62), wenn nicht III R 59, 31 Nr. 13: (*mul*) *Urgula ṣalmu* d. i. „*Urgula* ist dunkel" darauf hinwiese, dass darunter nur ein einzelner Stern zu verstehen ist. Die Idee des Löwen innerhalb des Sommerreviers der Sonne darf als assyrisch betrachtet werden oder kann wenigstens assyrisch sein, insofern als *Nirgal*, der Sonnengott, der Gott der Sommerhitze, nicht nur als Löwengott galt, sondern geradezu seinen Namen *Nirgal* zur Bezeichnung des Löwen, wenigstens des Löwenkolosses, hergeben musste. (So bei SARGON, *Annalen* Z. 420 herausgegeben von WINCKLER Seite 72. Cf. SCHRADER KAT[2]. Seite 283.) Erwähnenswert ist, dass gemäss freundlicher Mitteilung von D. H. MÜLLER in den sabäischen Inschriften ein אסדם [ב]סמים d. i. „ein Löwe am Himmel" genannt wird.

VI. Jungfrau — Virgo.

Auch von dieser weiss ich keine Spur aufzufinden, die sicher zu nennen wäre. Dass der Monat *Ulūlu*, in welchem sich in der klassischen Zeit die Sonne im Sternbild der Jungfrau befand, das Ideogramm ITU-KIN-NINI (= *Araḫ-šipir-Ištar* d. i. „Monat des Geschäfts der *Ištar*“ „Monat der Werktätigkeit der *Ištar*“) hat, kann recht wohl blosser Zufall sein und braucht in keiner Weise mit einem zu vermutenden Sternbilde der Jungfrau zusammenzuhängen. Bei der Nachforschung nach einem unserer „Jungfrau“ entsprechenden babylonischen Sternbilde wird man wohl nicht unseren Namen im Auge behalten dürfen, sondern vielmehr den der „Aehre“, den dieses Tierkreisbild bei den Orientalen führt (ܫܒܠܬܐ, שׁוּמְבִּילְתָא (Nöldeke in der *ZDMG.* XXV, 256), السنبلة). Auch unsere „Jungfrau“ hält dieselbe wenigstens in der Hand und erinnert dadurch an die wohl ursprüngliche Gestaltung des Sternbildes Nach einem Sternbild genannt „Aehre“ habe ich vergebens gesucht. Ein „Stern der Aehre“ würde im Sumerischen als *mul-an-na* erscheinen. Ein solcher Name kommt in der Tat wiederholt vor (z. B. III R 54, 25—26a). Aber nichts deutet darauf hin, dass dieser nicht ganz einfach „Himmelsstern“ (*kakkab šamī*) zu deuten.

VII. Wage — Libra.

Ebensowenig bis jetzt als Sternbild auf den assyr.-bab. Schriftdenkmälern gefunden. Gleichwohl möchte ich zwei Vermutungen, die dieses Gestirn angehen, als wenigstens beachtenswert, hier nicht unterdrücken.

1) Die Idee der Wage an einem der zwei Tag- und Nachtgleichepunkte könnte babylonisch sein. Denn III R 51, Nr. 1 und 2, die sich auf die Tag- und Nachtgleiche im Frühling zur Zeit des resp. 6. und 15. *Nisānu* beziehen und die Zeile 4—5 erwähnen, dass der Tag wie die Nacht

an diesen Tagen sechs Doppelstunden hatten, nennen dieses Gleich-lang-sein von Tag und Nacht ein *šitḳulu* derselben. *Šitḳulu*[1]) aber bedeutet „sich wägen", „sich das Gleichgewicht halten".

2) Unter den „Zwillingsgestirnen", assyrisch *Māšu*-Sternen, wird auch ein Gestirn *Zi-ba-an-na* erwähnt. Dass dies im Tierkreis zu suchen ist, zeigt Z. 7 auf plate I des von Bezold in den *Proceedings of the S. of Bibl. Arch.* March 1888 veröffentlichten Textes K 2894 (*Bibbu ina libbi Zibanīti izzazma* = Mars stand im *Zibanītu*). Der Umstand, dass diesem Wort im Assyrischen *Zibanītu* entspricht und dass *Zi-ba-an-na* im Sumerischen rein phonetisch geschrieben wird, lässt es als ziemlich gewiss erscheinen, dass das assyrische Wort das ursprüngliche ist. Dazu stimmt auch, dass V R 26, 12 d ein Werkzeug (⊏) *zibanītum*, als Synonym von ⊏⁂-*lu* (*kablu*?), erscheint. Da im Arabischen (Sing. زُبَانَى) زُبَانَيَانِ die zwei Sterne der Wage als Scheren des Scorpions bezeichnet (siehe dazu Ideler, *Sternnamen* S. 177—178), *Zibana* — *Zibanītu* aber ein Name für ein nicht unbedeutendes Zwillingsgestirn im Tierkreise sein muss (siehe unten den Abschnitt „Die sieben Paarsterne"), so habe ich kein Bedenken getragen, in *Z. f. Assyriologie* I, 259 Anm. auf die Möglichkeit einer Identität des assyrischen und des arabischen Namens hinzuweisen. Vielleicht wird dieselbe noch durch den Umstand verstärkt, dass II R 49, Nr. 3, 43 *zibanītu* als Name oder Stern(bild) des *Ninib* bezeichnet wird, der Z. 41 ibid. auch der Stern des Rechts und der Gerechtigkeit genannt wird, der Gerechtigkeit, deren Symbol die Wage ist.

Man könnte mir einwenden, das Sternbild der Wage sei anerkanntermassen neueren Datums; denn Aratus, der zur Zeit des Ptolemäus Philadelphus schrieb, also

1) Derselbe Ausdruck wird von Sonne und Mond gebraucht, wenn sie zu gleicher Zeit an entgegengesetzten Stellen des Horizontes sichtbar sind.

etwa um 270 vor Chr., erwähne in seinem Gedicht über die Sternbilder dies Zeichen gar nicht, sondern statt dessen die *χηλαὶ* d. i. die Scheren des Scorpions, und HYGIN berichte uns ausdrücklich, dass erst die Römer den Scorpion in zwei Teile geteilt, von denen sie den einen „Wage“ genannt, welche VIRGIL dem Augustus geweiht habe. Es sei also überflüssige Mühe, die Wage bei den Chaldäern zu suchen, weil sie eben zu der Zeit, aus der uns die mesopotamischen Denkmäler vorlägen, noch gar nicht vorhanden gewesen sei. Allein der Schluss wäre ungerechtfertigt. Denn wenn in alter Zeit Stern- und Gestirnnamen von den orientalischen Völkern zu den occidentalischen kommen konnten, konnte dies erst recht geschehen zu einer Zeit, wo die Chaldäer sich über das ganze Abendland ergossen hatten. Es wäre also denkbar, dass die Römer in der Tat erst in relativ später Zeit ihren Tierkreis um das Sternbild der Wage bereichert, dieses Bild aber doch von den „Chaldäern“ bekommen haben. Schlimmer stände es mit der chaldäischen Wage, wenn SERVIUS Glauben verdiente, der in seinem Commentar zu VIRGIL, *Georgica* I, 33 sagt, dass die Chaldäer nur 11 Tierkreisbilder hatten und statt des Scorpions und der Wage nur den Scorpion. Allein der Angabe des unzuverlässigen SERVIUS steht das Zeugnis des in astronomischen Dingen ziemlich zuverlässigen DIODOR entgegen, der Buch II § 30 ausdrücklich berichtet, dass die Babylonier (Chaldäer) 12 *ζῴδια* hatten. Aber es ist schon das eine bedenkliche Annahme, dass die Griechen für einen der zwölf Teile der Ekliptik kein besonderes Bild und keinen besonderen Namen gehabt haben sollen und wir werden gewiss besser tun, trotz der Nachrichten der Alten die Möglickeit gelten zu lassen, dass vielleicht zeitweise der Scorpion am Himmel Uebergriffe in das Gebiet der Wage hinein gemacht hat und so den Namen und das Bild derselben verschwinden liess. BUTTMANN hat S. 373—378 der *„Historischen Untersuchungen über die astronomischen Beobachtungen der Alten“*

von Ideler scharfsinnig zwar, aber nicht überzeugend, das Verschwinden des Sternbildes der Wage und die Verdrängung desselben durch die Scheren des Scorpions auf eine Verwechslung von einem ad hoc anzunehmenden ursprünglichen **χηλαὶ* = „Wage“ (cf. *χηλός* = „Kasten“, „Lade“) mit *χηλαὶ* = „Scheren des Scorpions“ zurückgeführt und Ideler hat sich zu seiner Ansicht bekannt. Mir indes scheint dieselbe wenig mehr wert zu sein, als eine kühne Hypothese und nebenbei auch entbehrlich. Vgl. hierzu Ideler, *Sternnamen* 174 ff. Nach Nöldeke erweist der mandäische Name קאניא (s. *ZDMG.* XXV, 257) = „Wagebalken“ (eigentlich = „Rohr“: cf. Jesaias 46, 6) schon allein die Ursprünglichkeit der Wage.

Wir meinen also, dass Nichts für eine relativ spätere Entstehungszeit derselben spricht[1]. Wenn neben dem aus dem Ausdrucke *šitkulu* (s. oben S. 68) zu erschliessenden Namen „Wage“ für die zwei Sterne derselben auch noch der Name *Zibanītu* im Gebrauche war, so ist damit zu vergleichen, dass die Araber für dieses Sternbild sowohl den Namen ميزان als auch den Namen زبانيان haben.

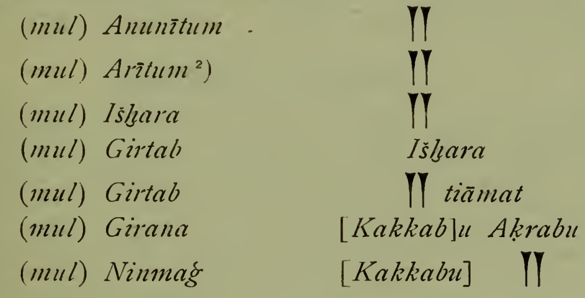
VIII. Scorpion — Scorpus.

Es giebt am babylonischen Himmel ein oft erwähntes Gestirn, genannt *Gir-tab* d. i. Scorpion = assyrisch *Akrabu* (cf. III R 53, 20—21a, 28—29a; III R 53, 58a; III R 54, 29b; III R 54, 37b; III R 57, 56—57c; III R 59, 65c). Dass dies ein Sternbild ist und nicht ein einzelner Stern, zeigt K 2894 Obv. Z. 4 + 6 (siehe dazu Bezold's Publication in den *Proceedings of the S. of Bibl. Arch.* March 1888), wo von grossen Sternen am Kopfe des Scorpiongestirns und von Hörnern desselben, die *šarūru našā* d. i.

1) Aber beachte doch, dass auf K 2894 (s. o. Z. 4 ff. v. u.) „Hörner“ des Scorpions erwähnt werden, die „Glanz tragen“. Sind das die beiden Sterne unserer Wage und diese demnach jedenfalls auch als Teil des Scorpions gedacht werden? Vgl. auch das S. 83 f. zum Bild der Wage Bemerkte.

„Glanz tragen“, die Rede ist. Von diesem heisst es weiter III R 53, 20—21 a, dass Mercur sich ihm nähert, weiter III R 54, 28—29b, dass er und Jupiter und III R 54, 37 b, dass er allein im *tarbaṣu* d. i. Hofe (Gehege) des Mondes steht, endlich III R 57, 57 c, dass der *Bibbu* (d. i. entweder ein Planet überhaupt oder Mars (siehe unten den Abschnitt „Die Planeten“) „in das Innere desselben hineingeht“. Das scheint sehr dafür zu sprechen, dass das Scorpiongestirn als Ekliptikalgestirn aufzufassen ist und ich neige mich jedenfalls dieser Ansicht zu. Doch aber ist Eins zu bedenken, nämlich, dass *Girtab* (*Aḳrabu*) auch ein Name der Venus war und in Folge dessen die oben registrierten Beobachtungen sich eventuell auch wenigstens zum Teil auf die Venus beziehen könnten. Dass die Venus unter ihren vielen Namen auch den Namen „Scorpion“ führte, ergiebt sich aus dem Fragment K 4195, wo sich folgender Passus findet:

(*mul*) *Im-šu-girin-na-nu-kuš* (= *Kinūnu lā nīhu* = nicht erlöschendes Kohlenbecken)[1]) = *Dilbat*



(*mul*) *Anunītum* . ‖
(*mul*) *Arītum*[2]) ‖
(*mul*) *Išḫara* ‖
(*mul*) *Girtab* *Išḫara*
(*mul*) *Girtab* ‖ *tiāmat*
(*mul*) *Girana* [*Kakkab*]*u Aḳrabu*
(*mul*) *Ninmaḫ* [*Kakkabu*] ‖

Cf. dazu einerseits II R 49 Nr. 1 Rev. andererseits V R 46, 31 ab: (*mul*) *Girtab* = *Išḫara tāmtim* (welche = *Ištar*). Ist demnach die Tatsache unzweifelhaft, dass *Girtab* ein Name der Venus sein kann, so darf doch dem Gesetz der Wahr-

---

1) Oder gemäss II R 49, Nr. 3 ergänzt durch Fragment K 263 = *kinūnu lā āšibu* d. i. ruheloses Kohlenbecken.

2) Resp. *Ārītum* = „Bogen“ (?) (√ירח S. z. B. V R 7, 2 und cf. oben S. 53.

scheinlichkeit zufolge angenommen werden, dass in irgend einem der oben angeführten vier Fälle *Girtab* = Scorpion und nicht = Venus, und darum auch, dass das Sternbild des Scorpions in der Nähe der Ekliptik zu suchen ist. Höchst wahrscheinlich beweist dies schon allein die oben wiedergegebene Stelle III R 57. 57 c: *Bibbu ana libbi* (*mul*) *Girtab* [?] = „Mars (oder irgend ein Planet) ging in das Innere des *Girtab*". Denn wenn man die Stelle auch auf eine Bedeckung des Mars durch die Venus deuten könnte, so ist doch die Möglichkeit die grössere, dass die Beobachtung sich auf den Eintritt des Mars in ein Sternbild bezieht[1]). Dann aber ist der Scorpion ein Sternbild, das im Tierkreis zu suchen ist. Also das Resultat ist, dass es ein Sternbild giebt, welches Scorpion heisst und dass dieses höchst wahrscheinlich im Tierkreis zu suchen ist. Wo dies dort zu finden, lehrt, soviel ich sehe, keine Stelle der veröffentlichten Inschriften. Das häufig als Emblem benutzte Bild eines Scorpions (siehe z. B. III R 45 Nr. 1 und 2; V R 57) mag zu diesem himmlischen Scorpion Beziehungen haben.

IX. Schütz — Arcitenens.

Ob sich ein „Schütz" am Himmel der Babylonier befand, weiss ich nicht. Ein Bogen befand sich daselbst. Allein dieser ging aller Wahrscheinlichkeit nach im *Abu* heliakisch auf, ja war nach Oppert und Epping (s. o. S. 49 u. 52) der Sirius und kann daher mit unserem Schützen nichts zu tun haben. Weniger beachtenswert scheint mir, dass auf K 263 unmittelbar hinter dem *Kakkab-misrī*, von dem wir nachzuweisen gesucht haben, dass er der Antares ist (s. o. S. 49 ff.), ein (*mul*) KAK-*pan*[2]) erscheint, der viel-

1) Vgl. z. B. K 2894 Obv. Z. 7 (veröffentlicht von Bezold in den *Proceedings of the S. of Bibl. Arch.* March 1888), wonach Mars (ev. irgend ein Planet) *ina libbi Zibaniti* (eines Paarsternes) stand, wo also unzweifelhaft *ina libbi* sich nicht auf eine Bedeckung durch einen Stern bezieht.

2) Nur der Vollständigkeit wegen ist daran zu erinnern, dass bei

leicht verschieden von dem (*mul*) *Pan* (d. i. Bogenstern) ist (cf. hierzu indes meine Ausführungen in der *Wiener Z. f. d. Kunde des Morgenlandes* 1887 S. 207), sehr der Beachtung wert aber das Emblem eines Schützen mit Scorpionschwanz und Scorpionenunterleib, Vogelbeinen und Vogelkrallen (V R 57), welcher in gewisser Weise an unseren den Arcitenens darstellenden Centauren erinnert. Dort, wo unser Schütz steht, haben die Babylonier bestimmt ein Sternbild, genannt (*mul*-)*gu-la* d. i. entweder „grosses Sternbild" oder „(Sternbild des) Grossen oder Riesen". Nach III R 53, 24 Nr. 2 „heisst" nämlich die Venus im *Kislîmu* (*mul*-)*gu-la*, wie im *Ṭibîtu* Ziege(nstern) und im *Adaru* Fisch des *Ia*, woraus hervorgeht, dass die Sonne im *Kislîmu* im (*mul*-)*gu-la* steht. Dies wird bestätigt durch III R 57, 4a, wo berichtet wird, dass sich der *Ḳarradu* im (*mul*-) *gu-la* dem *Kaimânu* d. i. der Mars dem Saturn nähert, insofern daraus erhellt, dass der (*mul*-)*gu-la* ein Ekliptikalgestirn ist. Der Name „grosses Sternbild" resp. „Sternbild des Grossen" erinnert sehr an das syrische „grosse Bild" für den Schützen.

X. Steinbock — Caper.

Von dem Sternbild, genannt die „Ziege" ([illegible]), welche als der Kopf des *Suḫûru*-[1]) (resp. *Šuḫur*(*r*)*u*-)Fisches bezeichnet wird (III R 57, 68b), heisst es III R 57, 69b,

ARATUS (Zum B. v. 664 + 665) τόξον für τοξότης steht und die Araber für den Schützen الرامي und القوس sagen (IDELER, *Sternnamen* S. 183 ff.), während die Mandäer dafür den Namen חיטיא = „Pfeil", die Syrer das „grosse Bild" haben (NÖLDEKE).

1) Der *Suḫûru*-Fisch (siehe zur Aussprache einerseits S^b 359, andererseits II R 21, 29cd) wird in verschiedener Weise bezeichnet, nämlich durch das Ideogramm SUĠUR 1) mit nachgesetztem [illegible] = Fisch (III R 57, 7a), 2) mit nachgesetztem [illegible] (III R 53, 60; III R 53, 64; III R 53, 70; V R 46, 38ab) und 3) mit nachgesetztem [illegible] + [illegible] (III R 57, 39). Da [illegible] auch das Ideogramm für „Zicklein" ist (siehe *Z. f. Assyriologie* III, 204—205), so wäre es nicht undenkbar, dass die drei Ideogramme zu

dass die Venus im Monat *Šabâṭu* d. i. im Januar-Februar vor demselben herging resp. von demselben weg sich entfernte, also jedenfalls vor demselben stand.

V R 46, 38ab werden zwei Sterne, nämlich der Stern [cuneiform] und der Stern [cuneiform] als Sterne des *Nabû* und der *Tašmîtum*, seiner Gemahlin, genannt, also wohl als zusammengehörig bezeichnet. Die zweite Zeichengruppe entspricht unserem *Suḫûru*-Fisch. In der ersten Zeichengruppe ist das erste Zeichen = dem ersten Zeichen des Ideogramms für die Ziege, die resp. Zeichen an zweiter Stelle weichen ganz von einander ab. Andere Stellen bieten befriedigende Parallelen für diese Abweichung.

IV R 28, 54a und III R 68, 12ef wechselt ([cuneiform]) [cuneiform] ([cuneiform] des *Bîl*, Beiname des Gottes [cuneiform]-*sud*) unfraglich mit ([cuneiform]) [cuneiform] ([cuneiform] des *Bîl*). IV R 18, 50b und IV R 30, 40b tritt in demselben Ausdruck

erklären wären respective als *Suḫuru*-Fisch, *Suḫuru*-Zicklein und *Suḫuru*-Zicklein-Fisch. Nur ist zu bedenken, dass „Zicklein" nicht dasselbe wie Ziege ist, und dies um so mehr, als der Kopf dieses Fisches III R 57, 68b nicht Zicklein, sondern Ziege genannt wird. Siehe auch V R 46, 38ab, wo *Suḫuru* und Ziege zusammen genannt werden. Unter solchen Umständen darf die Möglichkeit ins Auge gefasst werden, dass das Zeichen [cuneiform], wenn dem *Suḫuru*-Fisch nachgesetzt, seine gewöhnliche Bedeutung, nämlich „Vieh", hat. Das *Suḫuru*-Tier würde dann bald als „Fisch", bald als „Vieh", bald als „Vieh-Fisch" charakterisiert, so dass man sich unter demselben eventuell einen Delphin zu denken hätte. Höchst merkwürdig, aber ein blosses Spiel des Zufalls ist es wohl zu nennen, dass als indischer Name für den Steinbock, den wir in unserem Ziegen-Fisch erkennen werden, das Wort *makara* erscheint (SCHLEGEL, *De zodiaci antiquitate et origine* 18 ff.), welches man jetzt allgemein als „Delphin" deutet (*Journal of the Bombay Branch of the R. Asiatic Society* Vol. 33, 24; WEBER, *Indische Streifen* II, 169). — Was das Zeichen [cuneiform] (sonst = Wildstier und Wildkuh) vor dem Ideogramm des *Suḫuru*-Fisches II R 21, 29c bedeuten soll, weiss ich nicht. Dürfen wir eventuell unser „Wallfischbull" und „Wallfischkuh" vergleichen?

für und ein und S^b 287—288, sowie IV R 8, 51 und II R 21, 41 cd wechseln mit einander und . Daraus dürfte hervorgehen, dass die Zeichen und = (babyl.) einander vertreten können. (Dass dies aber auch in dem Zeichen für die Ziege geschehen kann, zeigt nicht der Umstand, dass der Gruppe (!) (III R 68, 37 f.) auf dem Duplicat K 4349 (s. dazu ZA. III, 408) gegenübersteht.) Es dürfte demnach feststehen, dass wir auch V R 46, 38 a sowohl unseren Fisch als auch unsere Ziege zu erkennen haben und dass Fisch und Ziege zusammen ein Sternbild ausmachen, das wir den „Ziegenfisch" nennen wollen.

Ein genaueres Studium der in Rede stehenden Tafel III R 57, Nr. 7 lässt erkennen, dass wir auf derselben eine fortlaufende zusammenhängende Reihe von Venusbeobachtungen haben. Nach diesen hatte sich die Venus im *Ṭibîtu* d. i. December-Januar der Sonne genähert (Z. 56: *Dilbat ina Ṭibîti ana Šamaš itḫî*) und zwar als Abendstern. Denn verschiedentlich wird in diesem Abschnitt der leider etwas verstümmelten Tafel vom Sonnenuntergang resp. Westen geredet. Im *Šabâṭu* (Januar-Februar) erschien sie wieder in der Morgendämmerung (Z. 61: *Dilbat ina Šabâṭi ippuḫa — ina šîrîti* = *Dilbat* ging im *Šabâṭu* — am Morgen — heliakisch auf), und zwar gleich in den ersten Tagen, wie Z. 64 besagt (*Dilbat ina Šabâṭi ûmu šanû ûmu šalšu ippuḫama* = *Dilbat* ging im *Šabâtu* am zweiten Tage (oder) am dritten Tage heliakisch auf). In diesem selben Monate noch, in welchem sich die Sonne im Sternbilde des Wassermanns befand[1]), stand die Venus am Kopfe des „Ziegenfisches". (Siehe zum Obigen Figur 1 auf Tafel 1 hinten).

1) Herr Dr. TETENS berechnet als Zeit des Eintrittes der Sonne in das Sternbild des Wassermannes für die Jahre 7—900 etwa den 10. Januar unserer Zeitrechnung.

Nach den babylonisch-assyrischen Beobachtungstafeln selbst pflegen zwischen dem Verschwinden der Venus als Abendstern und dem Erscheinen derselben als Morgenstern im Allgemeinen 7, aber auch 9 und 15 Tage zu vergehen (III R 63, 4—6a: *Nin-si-an-na ina irîb šamši itbal ûmi 7 ina šamí uḫḫarama ina (arḫu) Abi ûmu 2 Nin-si-an-na ina ṣît šamši innamar* d. i. Venus verschwand im Westen, blieb 7 Tage am Himmel aus[1]) und erschien im *Abu* am zweiten Tage (am Morgenhimmel) im Osten). Cf. damit die analogen Stellen III R 63, 9—10a, 43[2])—45a; 6-8b; 14—16b; 22—24b; 34—36b[3]); 40—42b. Demnach steht die Venus bei ihrem Wiedererscheinen im Osten nur sehr wenig weit (nach Dr. Tetens etwa 6 bis 10°) von der Sonne entfernt. (Siehe hierzu Figur 2 auf Tafel 1 hinten.)

Da die Venus sich rascher in ihrer Bahn bewegt als die Erde, so wird zunächst die scheinbare Entfernung der Venus von der Sonne zunehmen und der Berechnung gemäss wird nach etwa einem halben Monate die Sonne im Wassermann, die Venus aber im Steinbock vorgerückt sein. (Siehe dazu Figur 3 auf Tafel 1 hinten.) In unserem Tierkreis würde sie etwa am Kopfe desselben stehen.

Nach dieser Erörterung machen wir noch einmal aufmerksam auf die Tatsache, dass auf dem in Rede stehenden Täfelchen bemerkt ist, dass in eben diesem Monat *Šabāṭu* die Venus am chaldäischen Himmel vor dem „-Fisch“ stand, dessen Kopf das Ziegengestirn genannt wird. Es wird daher ein Zweifel daran nicht aufkommen können, dass unser Steinbock[4]) identisch ist mit dem „Ziegen[4])fisch“.

---

1) Oder „hielt sich auf“, „zögerte“ (√ אחר: cf. hebr. אחר = „zögern“ wie אחר mit der Bedeutung „hinter“.)

2) TUM ist hier Ideogramm für *tabālu* in dessen astronomischer Bedeutung.

3) [Keilschriftzeichen] ist = *uh-hu-ru* zufolge II R 47, 57 ef, welche Stelle auch lehrt, dass nicht *iḫ-ḫa-ra*, sondern *uḫ-ḫa-ra* zu lesen.

4) Beachte lat. caper = „Ziege“ und arab. الجدي = haedus, syr. ܓܕܝܐ = mand. גאדיא, neben griech. *αἰγόκερως* (aegoceros) = Steinbock.

Dieser unserer Ansicht aber gereicht zur schönsten Bestätigung, dass III R 53, 25 die Venus im *Ṭibîtu* d. i. December-Januar den Namen „Ziege(nstern)“ [1]) führt. Denn aus diesem Namen ergiebt sich[2]), dass die Sonne im *Ṭibîtu* ins Zeichen der „Ziege“ tritt, woraus zugleich mit hoher Wahrscheinlichkeit hervorgeht, dass der Kopf des -Fischgestirns (die Ziege) dem Schützen und nicht dem Wassermann zugekehrt war, also ganz wie auf unserem Himmelsglobus der Kopf des Steinbocks dem Schützen zugewendet ist. Dass zufolge V R 46, 38ab der „Ziegenfisch“ dem *Nabū* und der *Tašmîtum* geweiht war, während der Monat *Ṭibîtu*, in welchem die Sonne in das Zeichen des Steinbocks trat, dem *Papsukal* d. i. *Nabū* zugeeignet war (IV R 33, 45a), bildet eine weitere Ergänzung unserer obigen Beweisführung, was auch Sayce (*Babyl. Religion* 284) geahnt hat. Eine der interessantesten und in meinen Augen wenigstens wichtigsten sich daran schliessenden Beobachtungen muss ganz besonders hier am Schluss hervorgehoben werden. Der Steinbock wird stets[3]) abgebildet mit Fischschwanz! An der Stelle des Steinbocks mit Fischschwanz steht ein Fisch mit Ziegenkopf oder ein Fisch mit einer Ziege vorne am chaldäischen Himmelsglobus. Es hat sich demnach etwas Uraltes im Bilde erhalten, was im Worte zugrundegegangen ist! Dass die auf orientalischen Cylindern häufig anzutreffenden Ziegengestalten mit Fischschwanz, die genau unserem Steinbock im Tierkreise gleichen, mit diesem Zusammenhang haben, ist eine gewiss

---

1) Einzig aus dieser Stelle dürfte Sayce, *Babyl. Rel.* S. 284 auf die Identität des Ziegensternes mit unserem Gestirn geschlossen haben.

2) Wie sich aus ihrem Namen *Ġa Ía = Nūn Ía* im Adar ergiebt, dass die Sonne im Adar in das Zeichen des Fisches trat (III R 53, 28b). Cf., dass auch der Jupiter im Adar „Fisch des *Ía*“ heisst (III R 53, 13b).

3) D. h. heutzutage! Aratus und Ptolemaeus erwähnen den Fischschwanz nicht! Aber Hyginus, der Scholiast des Germanicus und der des Isidorus kennen ihn (Ideler, *Sternnamen* S. 192). Zu der indischen Darstellung des Sternbildes als eines *makara* = Delphin s. o. S. 73 Anm. 1.

durchaus berechtigte Annahme. (Cf. zu diesen Fr. Lenormant, *Essai de Comm. des fr. c. de Bérose* S. 231 und V R 33 Col. V, 1.)

Ich glaube aber, auf etwas noch Wichtigeres aufmerksam machen zu müssen, das, falls es zu richtigen Combinationen führen sollte, bei einer Untersuchung über die Entstehung des Tierkreises von allergrösster Bedeutung werden würde. Zwischen Schütz und Widder befinden sich auf unserem Tierkreise Steinbock mit Fischschwanz, Wassermann und Fische, auf dem babylonischen Delphin (?) und Ziege (Ziege u. Delphin (?)) . . . und Fisch des *Ía*. Südlich von den Fischen haben wir den Wallfisch, südlich vom Wassermann und Steinbock den südlichen Fisch. An den Wallfisch schliesst sich der Fluss Eridanus. *Ía* war der Gott über Wasser, Meer und Ocean. Ihm war deshalb die Südgegend der Erde wie die des Himmels heilig, weil das Meer im Süden von Babylonien lag. Es dürfte daher schon hier die Vermutung gewagt werden, dass die Idee, diese „Südgegend“ und die sich daran anschliessende Gegend der Ekliptik mit lauter Tieren des feuchten Elements zu bevölkern und in dieselbe einen Fluss zu versetzen (der von den Occidentalen später bei der Entlehnung einen occidentalischen Namen erhielt) eine assyrisch-babylonische ist, wenigstens dem Grundprincipe nach. Warum gerade diese Gegend der Ekliptik und demgemäss die daran stossende Südgegend des Himmels dazu ausersehen ward, werden wir weiter unten zeigen. *Ía* wird II R 55, 24 c ff. *Lugal-abzu, Ín-abzu, Nun-abzu, Dar-abzu, Dara-dim, Dara-nuna, Dara-banda*[1]) genannt, IV R 25, 40 a *Dara*. IV R 24, 2 a *Dara-mag*.

1) Das Wort [Keilschriftzeichen]-*da*, gemäss V R 38, 19 a b zu sprechen: *ba-an-da* (cf. V R 23, 38 b d: TUR-DA = *bandu*), ist bisher in der verschiedensten Weise übersetzt worden. Folgende Stellen ermöglichen die Erklärung desselben:

I a) Auf K 2022 heisst der Süd(wind) [ ] [Keilschriftzeichen]-*gal*, der Nord(wind) [ ] [Keilschriftzeichen]-*gal-banda*.

Da *dar* vor Allem zwar *turāḫu* = „Gazelle" bedeutet (II R 6, 10cd), aber auch „König" (II R 7, 17ef gemäss meiner Ergänzung nach einem Fragment, veröffentlicht von SCHRADER nach meiner Kopie in den *Sitzungsberichten der Berl. Akad. d. W.* 1886, 20. Mai, S. 489)[1]), so lässt uns

b) Der Hauptname des *Bîl* ist *Ín-lil* = *Mul-lil*, *Ía* (sein „Antipode") heisst II R 55, 20cd und II R 59, 42(a)b (*Mul-lil-banda* und) *Ín-lil-banda* (an letzterer Stelle gemäss meiner Ergänzung nach einem hinzugefundenen Fragment).

c) Zufolge II R 62, 47—48ef heisst das Schiff des *Sîn Ma-šir-ri*, das seiner Gemahlin *Ningal Ma-šir-ri-banda*.

Es bezeichnet also *banda* irgendwie einen Gegensatz oder eine Ergänzung.

II a) IV R 9 wird Z. 19 *Sîn* nicht einfach *amar* (= juvencus) genannt, sondern *amar-banda*.

b) *Nin-gir* ist V R 21, 25cd Beiname des Mars-*Nirgal*. Der ihm heilige Planet Mars (*Bibbu*) heisst V R 21, 27cd *Nin-gir-banda*.

c) *Ía* wird sowohl allein *Dara* genannt (z. B. in dem Namen *Dar-abzu*), als auch *Darabanda*.

Im Anschluss an die oben gefundene Bedeutung von *banda* können wir daher in diesen letzteren drei Fällen für *banda* etwa eine Bedeutung wie „Gegenstück von", „Abbild", „gleichend" annehmen, trotz der assyrischen Uebersetzung *ikdu*. Dazu dürfte stimmen, dass *Ía* auch den Namen *Daradim* d. i. „einem *Dara* gleich" führt (II R 55, 28ab). Ein Wort, das genau in allen Fällen passt, kann ich in der deutschen Sprache nicht finden. Die Grundbedeutung wird am Besten durch „Gegenstück" ausgedrückt. Mit dieser Bedeutung würde auch die Uebersetzung von *dam-banda* (III R 69, 24b nach *dam* = Gemahlin, ebenso III R 68, 12d) durch „Nebenweib" nicht unvereinbar sein. (Zu *dam-banda* = Nebenweib siehe einerseits den Namen *Nin-ur-gal-la* (= Herrin + Blösse + öffnen), den die *dam-banda* des *Anu* führt (II R 54, 16 Nr. 3 Obv.; III R 69, 24ab), andererseits V R 39, Nr. 3 Obv, wo *dambanda* = *di-ʾ-a-tu* unmittelbar vor *dam* + [Keilschriftzeichen] (= Weib + 2) und *dam* + [Keilschriftzeichen] (= Weib + 2) erwähnt wird. Das dem sumerischen *dambanda* entsprechende *di-aʾ-tu* dürfte = bibl. aram. דחוה sein). — *Banda* mit ähnlicher Bedeutung könnte auch der wiederholt mit dem *Kumina*(?)-Stein zusammengenannte *Kumina-banda*-Stein aufweisen (s. z. B. I R 47, 20a).

1) Cf. V R 44, 16ab: A-A-[*dar*-]*kalam-ma* = *Apil Ía šar māti*, wo *dar* = *šarru* und *dar* = *turāḫu* vermengt zu sein scheinen, und den Namen *Dar-gal Sîn*'s (cf. oben Seite 14) gegenüber dem Namen *Ningal* (= *šarratu*), seiner Gemahlin.

dieses Syllabar im Zweifel darüber, ob *Ia* hier als König oder Gazelle erscheint. II R 55, 31—33 cd ff. heisst *Ia* weiter *Alim-nuna*, *Alim-banda* und *Alim-siki*[1]). Da *alim* nach S^c 312—315 = *Bī̆lu* (*bī̆lu*), *šarru*, *kabtu*, *ditānu* und *kussariku* ist, *ditānu* aber irgend ein zum Genus „ovis" gehöriges Tier bezeichnet (II R 6, 7 cd) und gemäss seinem Ideogramm „Leithammel", „Leitbock" (cf. DELITZSCH, *Studien* I, 49: Gemse(?)) oder etwas Aehnliches bedeuten muss, so kommen wir zum zweiten Male nicht über den Zweifel hinaus, ob *Ia* durch ein bestimmtes Ideogramm als „Herr" oder „König" oder als ein irgendwie zum Ziegen- oder Schafsgeschlecht gehöriges Tier bezeichnet werden soll. Glücklicherweise macht diesem Zweifel ein Ende IV R 14, 5—6 (vgl. *ASKT.* S. 77!). Denn hier wird der *apsū*, die Domäne *Ia*'s, durch [illegible] [illegible] (!) [illegible] [illegible] (= *šap-pa-ru*[3]) = Bock der Gazelle = Gazellenbock(?)[2]) bezeichnet. Daraus dürfte nun auch folgen, dass *dara* und *alim* in den Namen des Gottes *Ia* denselben nicht als König, sondern als Gazelle und Bock charakterisieren.

Eine besonders häufige Darstellung des *Ia* ist die als eines Menschen mit einem langen Fischschuppenkleide. Dass ihm dies Tier heilig und geweiht war, ist allbekannt.

Der Steinbock eröffnet die *Ia-apsū*-Region[4]) des Himmels. Dem Steinbock entspricht bei den Babyloniern ein Fisch, dessen Kopf durch eine Ziege gebildet wird. Unter solchen Umständen kann es kaum dem Zweifel unterliegen,

1) Cf. *si-ik-ku* = *atūdu* S^b 49 und II R 6, 5 cd.

2) Nach II R 6, 6 cd.

3) Gemäss II R 6, 5 cd ist SU-SI-KU-KAK = *sikku* = *atūdu* = Bock, V R 50, 49 b hat *atūdu* die Apposition *šap-par šadī* d. i. *šappar* des Berges, und endlich ist [illegible], welches an dem Ideogramm von *atūdu* hinzugesetzt ist, ein Zeichen für die Gazelle. Somit dürfte *šapparu* Gazellenbock oder ein ähnliches Tier (cf. DELITZSCH, *Studien* I, 48 f.), demnach der *apsu* als ein solches bezeichnet sein.

4) Vielleicht hängt damit zusammen das Ideogramm des Monats *Ṭibi tu* ITU-AB-BA-UD-DU d. i. „Monat, wo das Meer herauskommt". Cf. S. 87 Anm. 3!!

dass der Ziegenfisch = Steinbock mit Fischschwanz auf *Ía* hindeutet. Beachte hierzu auch, dass der Wendekreis des Steinbocks, der im Altertume die Ekliptik im Steinbock berührte, „Weg in Bezug auf *Ía*“ hiess! Siehe oben Seite 37.

XI. Wassermann — Amphora.

Davon findet sich in den veröffentlichten Texten, soweit ich sehe, keine Spur. Da derselbe aber einen der *Ía*- bez. Wassergegend des Himmels entsprechenden Namen hat, kann die Idee dieses Sternbildes, wenn auch nicht alt-babylonisch, so doch vielleicht neu-chaldäisch sein. Nach den Benennungen der Orientalen zu schliessen dürften wir am chaldäischen Himmelsglobus nicht nach einem „Wassermann“, sondern nur nach einer Amphora suchen. Der Wassermann ist occidentalischen Ursprungs.

XII. Fische — Pisces.

Es war schon oben davon die Rede, dass sowohl die Venus als auch der Jupiter im Monat *Adaru* als „Fisch des *Ía*“ bezeichnet werden (siehe S. 77 u. III R 53, 13b u. 28b). Daraus dürfte geschlossen werden, dass unseren Fischen oder besser einem unserer Fische[1]) bei den Babyloniern der „Fisch des *Ía*“ entspricht.

III R 53, 66a wird ein Fisch als Gestirn erwähnt, der zusammen mit dem *Lul-a* und *Šanamma*-Stern d. i. Mercur im *Adaru* die Handlung des ✱ vollzieht. ✱ bedeutet unzweifelhaft „aufgehen“ und in Bezug auf Sterne „heliakisch aufgehen“. So würde ja recht hübsch durch diese Stelle erwiesen werden können, dass der Fischstern unserem Fisch oder unseren Fischen entspricht, wenn nur ✱ an dieser Stelle bestimmt = „aufgehen“ wäre. Nun aber

1) Cf. die arabische Bezeichnung الحوت (neben der B. السمكتان, welche aber von den Griechen stammt, da alle Orientalen nur den einen Fisch kennen).

bedeutet ein paar Zeilen früher (Z. 61) ✲ ganz bestimmt nicht „aufgehen“ [1]). Denn dort bezieht sich die durch KUR ausgedrückte Handlung auf den *Nîru*-Stern im *Ulūlu*, denselben Stern oder dasselbe Gestirn, an dessen „Horn“ (𒋛𒀀) die Venus im *Šabāṭu* zu einer Zeit stand, wo sie aus den Strahlen der Morgensonne hervortrat! (III R 57, 65 b.) Ein Stern aber oder ein Gestirn, in dessen unmittelbarer Nähe die Sonne im *Šabāṭu* steht, kann im *Ulūlu* nicht heliakisch aufgehen! Wir werden es daher wohl für sehr wahrscheinlich halten, dass sich III R 53, 66 a auf den heliakischen Aufgang des *Nūnu* und daher eines unserer Fische bezieht, es aber nicht für bestimmt erachten können. Die zuerst mitgeteilte Beobachtung dürfte genügend sein, um den Fisch des *Ia* mit einem unserer Fische zu identificieren. Vielleicht haben wir in dem „Fisch(-stern)“ und dem „Fisch des *Ia*(-stern)“ [2]) je einen unserer Fische zu erkennen.

Zum Schluss gebe ich eine kurze Uebersicht über das, was sich nach unseren Untersuchungen an Berührungspunkten mit unserem Tierkreis im babylonischen „Tierkreis“ ergeben hat:

Aries	= *Lulim(u)* (= Leitschaf), Sternbild des chthonischen Gottes und Gottes des Ackerbaues *Inmišara* (?).
Taurus	= GUD(*-an-na*) = Stier (des Himmels).
Gemini	= *Tuāmu* (*rabūtu*) = die (grossen) Zwillinge.
Cancer	vacat.

---

1) Cf. meine Ausführungen in d. *Z. f. Assyriologie* I, 454 ff. zur Bedeutung von ✲.

2) Wenn wir in diesen beiden Sternbildern (?) 2 verschiedene Gestirne zu sehen haben, wird der „Fisch des *Ia*“ jedenfalls der westliche von den beiden Fischen sein (cf. den Seite 84 folgenden Artikel). Falls meine dort ausgesprochene Vermutung, dass Stier und Pegasus einmal vollständig gewesen sind, richtig sein sollte, würde der nordöstliche Fisch als späteren Ursprungs zu denken sein.

Leo cf. *Nírgal* 1) = Gott der Sommerhitze, 2) = Löwenkoloss. Der Stern *Ur-gula* (= grosser Hund) kaum zu vergleichen.

Virgo vacat. Der Name ITU-KIN-NIN (= *Araḫ šipir Ištar*) = *Ulūlu* nicht zu einer Combination brauchbar.

Libra cf. den Ausdruck *šitḳulu* = „sich wägen", von Tag und Nacht zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche gesagt.

Scorpio = *Aḳrabu* (Scorpion) (?); cf. *zibanītu* (ein Sternpaar in der Gegend der Ekliptik) mit زُبَانَيَان = Scheeren des Scorpion?

Arcitenens cf. eine unserem Arcitenens ähnliche Figur als mythologisches Emblem und den Namen (*mul-*) *gula* = „grosses Sternbild" oder „Sternbild des Grossen", des Gestirns, welches an der Stelle unseres Arcitenens steht, mit dem syrischen Namen „grosses Bild" für dieses Sternbild.

Caper = *Suḫūru*-Fisch mit *Inzu* (Ziege) als Kopf.

Amphora steht in der babylonischen *apsū*-Wassergegend des Himmels

Pisces = *Nūnu* (= Fisch) (+ *Nūnu* (= Fisch) des *Ia*?)

Es darf demnach als sicher gelten, dass wenigstens der grössere Teil der Tierkreisbilder aus Babylonien stammt, woraus wohl weiter die Wahrscheinlichkeit resultiert, dass alle dort ihren Ursprung haben. Höchst beachtenswert sind hierfür die auf orientalischen Cylindern häufig anzutreffenden Darstellungen, welche sich unmittelbar mit unseren Tierkreisbildern vergleichen lassen. Siehe hierfür Lenormant, *Essai de commentaire des fr. c. de Bérose* p. 230 ff. Lenormant hat zwei Bilder nicht gefunden, einmal das der Jungfrau, was durchaus zu erwarten war, da die Jungfrau occidentalische Zutat zu der orientalischen Aehre ist, und zweitens die Wage, was uns wieder etwas bedenklich machen könnte bezüglich der Annahme, dass

die Wage aus dem Orient stammt und nicht vielmehr in Italien ihre Heimat hat. Aber die orientalische Aehre hat Lenormant ja auch nicht gefunden. S. o. S. 68—70.

Fisch, Widder, Stier und Pegasus.

Esarhaddon spricht am Ende seiner grossen Inschrift (I R 45—47) Z. 46 ff. den Wunsch aus, dass es ihm vergönnt sein möge, am *Zakmuk arḫi rîštî* alle Reitpferde etc. jährlich ohne Aufhören in seinem Palaste zu mustern.

Nebukadnezar erzählt I R 54, 71 ff: (*Giš*) *Ma-id*-KAN-DU *rukūbu rubūtišu ilip maštaḫa Zakmuku isinnim Šuana karíšu zarati kirbišu ušalbišu tîri šašši u abni. Í-sigišší-sigišší akiti ṣîrti ša bíl ilāni Marduk sikin ḫidāti u rišāti ša Igigi u Annunaki ina kamāti Babili ina kupri u agurri šadāniš irtā* = „(Das Schiff) *Ma-id*-KAN-DU, seiner (*Nabû*'s) Hoheit Gefährt, das Schiff für den Zug (Festzug) am *Zakmuku*, der festlichen Zeit von *Šuana*, seine . . ., die Kajüte in seinem Inneren liess ich mit *tîri šašši* und Stein(en) bekleiden. (Das) *Í-sigišší-sigišší* für das hohe *Akitu*-Fest des Herrn der Götter, *Marduk*, den Gegenstand der Freude und des Jauchzens für die *Igigi* und *Annunaki*, errichtete ich in der Ringmauer von Babylon von Erdpech und Ziegelwerk."

Nebukadnezar berichtet ferner I R 57, VII, l. 23 ff.: *ina isinnim Zakmuku*(!) *tabî bíl ilāni Marduk irubu ana kirbi Šuana* d. i. „Am *Zakmuk*-Fest (zur festlichen Zeit des *Zakmuk*), dem *tabû* des Herrn der Götter *Marduk*, zog ich ein in *Šuana*", weiter I R 54, II, 54 ff.: *Duazaga ki-nam-tar-tar-iní*[1]) *ša Ubsugina*[2]) *parak šîmāti ša ina Zakmuku rîš šatti*

---

1) Besser wohl assyrisch *asar šimāti* zu lesen.

2) Dass das entsprechende bab. Zeichen *gim* zu sprechen ist, zeigen die Varianten [cuneiform] (IV R 63, 17b) und [cuneiform] (z. B. II R 35, 41a), Zeichen, die beide die Aussprache *gim* haben (siehe dazu *Z. f. Assyriologie* I, 195 A. 1. — Zu dem Worte *Ubsugina* siehe den Abschnitt „*Duazaga* in *Ubšugina*".

ûmu 8 ûmu 11 Šarru Dimmír-an-ki-a bîlu ilu iramû kirbišu ilâni šuṭ šamî irṣiti palḫiš utakkûšu kamsu izzazu maḫrušu šîmat ûm dârûtim šîmat balâṭia išîmu ına kirbi parakku sû parak šarrûti parak bîlûti ša ašarîd ilâni rubû Marduk . . . = „*Duazaga*[1]), der Ort der Geschicke in *Ubšugina*, dem Gemach der Geschicke, in welchem im *Zakmuk* zu Jahresanfang am 8ten und (oder) 11ten Tage der König, der Gott von Himmel und Erde, der Herr-Gott, sich niederlässt (und) die Götter über Himmel und Erde ihn furchtsam anschauen und in gebückter Stellung vor ihm stehen und das Schicksal der Zukunft, meines Lebens Schicksal, bestimmen, — dieses Gemach, das königliche Gemach, das herrschaftliche Gemach des Ersten unter den Göttern, des hehren *Marduk* . . .“

Des Weiteren erzählt Nebukadnezar auf seiner Cursivinschrift vom *Wadi Brissa* (s. POGNON, *Inscriptions babyl. du Wadi Brissa*) planche IX, Col. II, 1 ff.: *Ízida*[2]) *ša Ísagila [pa-]pâḫi Nabium ša kisallum* (?) *ša ina Zakmukam rîš šatti ana isinni akit Na[bium] aplu šitluṭu itûra[ma iša-]tiḫama iramû kiribšu* = „*Ízida* in *Ísagila*, das Kämmerchen des *Nabû* . . ., wohin im *Zakmuk* zu Anfang des Jahres zum *Akitu*-Fest *Nabû*, der sieghafte Sohn, sich wendet und hinzieht und darinnen sich niederlässt“. Auf derselben Inschrift planche IX, Col. III, Z. 12 ff. berichtet Nebukadnezar: *Ina Zakmukam rîš šatti Marduk bîl ilâni kirbaša ušíšimma ana isinni tarbâtim akitaša ṣîrti ušaš[ṭi-]iḫma* — = „am *Zakmuk* zu Jahresanfang liess ich *Marduk*, den Herrn der Götter, darin wohnen und zum Feste . . ., seinem hohen *akitu*, dahinziehen und —“.

Auf der archaischen Inschrift vom *Wadi Brissa* (POGNON l. c. planche VIII, Col. 7, 29 ff.) lesen wir: [*Ina*] *Zakmukam*

---

1) Siehe dazu den Abschnitt „*Duazaga* in *Ubšugina*“.

2) Zu *Ízida* in *Ísagila* (das natürlich durch seinen Namen, der von dem Tempel *Ízida* in *Barsip*, dem Tempel des *Nabû*, hergenommen war, an seine Bestimmung, *Nabû* am *Zakmuk*-Fest aufzunehmen, erinnert) siehe die klare Auseinandersetzung TIELE's in der *Z. f. Assyriologie* II, 179—190.

[*rîš šatti a-*]*na isinu akiti ša bîl ilâni* [*Marduk ša*] *Nabium aplu šitluṭi* (?) *ša Barsip išaṭi*[*ḫu*] *ana kirib Šuana ina Ma-id*-KAN-DU *ša kuzba zanatu lalâ malâtu ušaršidma zarat ṣarî*[*ri*] *û ḳarî kilallân ana ala*[*kti*] *rubûtišu ana tabrât* ...-*í ušmallu* = „Im *Zakmuk* zu Jahresanfang, zum *Akitu*-Fest des Herrn der Götter *Marduk*, an dem *Nabium*, der sieghafte (event. herrschergleiche) Sohn von *Barsip*, in *Šuana* festlich einzieht, stellte ich ihn (fest hin?) in das Schiff *Ma-id*-KAN-DU, das mit Ueppigkeit versehen und mit Ueberfluss gefüllt war, und füllte die Kajüte von . . . und die beiden *ḳarî* für sein hoheitliches Gehen zum Anschauen mit *lulî* (?)" (d. i. wohl „Gemälden" oder „Farben").

Endlich erzählt Neriglissar I R 67, 33 a: (... d. i.) *parak*[1]) *šîmâti ša kirib Îzida* [*ša ina*] *za-am-mu-ku*[2]) *rîša šatti* [*ana isinnim*] *akiti tabî bîl ilâni Marduk* [*Nabium* . . . *iš*]*aṭiḫu ana kirib Šuana* = „Das Schicksalsgemach, das in *Îzida*, wohin im *Zammuk* zu Jahresanfang zum *Akitu*-Fest, dem . . . des Herrn der Götter, *Marduk*, *Nabû* . . . feierlich nach *Šuana* zieht".

Aus diesen Stellen, die wir der Wichtigkeit der Sache wegen alle in extenso angeführt haben, geht hervor, dass 1) der *Zakmuk* in den Anfang des Jahres in den ersten Monat fiel[3]) und 2) mindestens elf Tage dauerte oder elf

1) ... wechselt hier mit dem sonst für *parakku* gebrauchten Ideogramm, weil dieses, wie ..., in der Bedeutung *parakku* die Lesung *bar* hat. Ebenso wird als Ideogramm oder Wort für den ersten Monat *Nisanu* statt ITU-BAR (= *parakku*) auch ITU-... gebraucht (Cf. *Z. f. Assyriologie* II, 211.)

2) So gemäss PINCHES. Cf. POGNON, *Inscription babyl. du Wadi-Brissa* S. 91. Natürlich ist *zammuku* abgeschliffen aus *zakmuku* (Neriglissar lebte später als Nebukadnezar!) und vielleicht wegen der einmal anzutreffenden Form *zammuku* immer so zu lesen, wie POGNON will.

3) Das lehrt auch III R 52, 51 b, wo hinter den Namen der zwölf Monate *zakmuk ana ki-ti-šu* zu lesen ist (und nicht *z. ana ittišu*) und zu übersetzen: „*Zakmuk* an seinem Ende", nämlich am Ende des zuletzt genannten Monats Adar.

Tage nach Jahresanfang fallen konnte[1]); 3) dass an demselben ein Fest des *Marduk* (und nebenbei(?) auch *Nabū*'s und der übrigen Götter, doch nur(?) zu Ehren des Ersteren) im Heiligtum *Marduk*'s, *Ísagila* in Babylon stattfand, zu dem sich die übrigen Götter und vor Allem *Barsip*(*pa*)s Hauptgott *Nabū* in feierlichem Zuge zu Schiff nach *Ísagila* in Babylon begaben; 4) dass am *Zakmuk*-Fest im Tempel *Ísagila* unter dem Präsidium des *Marduk* die Geschicke für die Zukunft bestimmt wurden[2]) und dass demnach *Marduk* in ganz besonderer Weise mit dem Jahresanfang verknüpft wurde. — *Marduk* war ein Sonnengott, wie man schon vermutet hat, und speciell der Sonnengott der Frühe des Morgens. *Marduk* hat aus diesem Grunde zum Vater *Ía*, den Herrn der unterirdischen und um die Erde befindlichen Gewässer des *apsū*, aus dem er alle Morgen aufsteigt.

Aber zu Anfang des Jahres steigt die Sonne aus einem anderen *apsū* empor[3]), um am Ende des Jahres

---

1) Aus diesem Grunde ist POGNON's Uebersetzung mit „équinoxe" (l. c. Seite 88 ff.) incorrect.

2) Mit diesem Umstande dürfte zusammenhängen das Ideogramm (ITU-) BAR-ZAG-GAR des Nisan resp. (ITU-)BAR (in zwei Schreibungen; cf. oben S. 86 A. 1), weil BAR = *parakku*, ZAG-GAR aber, da ZAG-GAR sonst = *šumma* d. i. „bestimmt, dass", „wenn" (V R 39, 41 ef; II R 47, 48 cd) und ZAG = *piristu* (= Bestimmung: V R 29, 73 ab), ZAG-ŠU und ZAG-DIB = *šimtu* (V R 39, 27 + 29 ef), wohl bedeuten kann: „die Bestimmung machen", also ITU-BAR-ZAG-GAR gedeutet werden könnte: „Monat des Bestimmungsgemachs". Doch beachte BAR-ZAG-GAR-*ra* = *āšib parakki aširtum* (II R 35, 55 Nr. 2). Es könnte daher der Name des Monats auch einfach = „Monat des Gemachs" im Sinne von „Monat des Schicksalsgemachs" sein. — Der Name *zakmuk* könnte auch dazu verleiten, in der ersten Silbe das Wort ZAG = *piristum* = „Bestimmung" zu sehen, wenn nicht AMIAUD in der *Z. f. Assyriologie* III, 41 es wahrscheinlich gemacht hätte, dass wir in *zakmuk* eine Composition aus einem Worte für „Anfang" und einem für „Jahr" zu sehen haben, was auch ich schon vermutet hatte.

3) Auf dies Herausgehen der Sonne = *Marduk* zu Anfang des Jahres bezieht sich Z. 309 der *Annalen* des *Sargon* (ed. WINCKLER S. 52), wo der Monat *Nisānu* (der erste Monat im Jahre) *araḫ aṣî bi'l ilāni* d. i. „der Monat des Hervorkommens des Herrn der Götter (d. i. *Marduk*)" genannt wird.

wieder in denselben hineinzugehen. Dieser *apsū* ist der himmlische *apsū*, die Wassergegend am Himmel, bestehend aus den Sternbildern (Ziegenfisch =) Steinbock, *Wassermann, Fisch des *Ía* (Fische), dem *südlichen Fisch und dem *Wallfisch. Die Bedeutung demnach, die das *Zakmuk*-Fest für den Cultus des *Marduk* hat, zeigt uns, dass dieser, wie Gott der Frühsonne des Tages, so Gott der Frühsonne im Jahre war und lässt uns daher mit einem Schlage die Idee erkennen, die der Schöpfung der obengenannten *Ía*-Gestirne zu Grunde lag. — Wir können aber noch Weiteres schliessen. Analog dem *apsū*, aus dem der Frühgott *Marduk* hervorging, dachte man sich in der Gegend des Himmels, in der sich die Sonne im Winter befand und aus der sie im Frühjahr als *Marduk* hervorging, eine himmlische Wassergegend. Das Hauptideogramm für *Marduk* ist 𒀭𒀫𒌓. Die Bedeutung desselben ist, da 𒀫 = „Junges“ und speciell „juvencus“ ist (cf. *Z. f. Keilschriftforschung* I, 309—310 und *Z. f. Keilschriftforschung* II, 418), „juvencus — sol“. (*Agu*)*kakrimi* lässt dem *Marduk agī garni* (*ṣirāti*) d. i. („Kopfbedeckungen, Mützen), Hauben mit Hörnern“ (*garni* = *karni*) machen (V R 33, Col. II, 50 + Col. III, 2—3). Was das für „Hörnermützen“ sind, zeigen die Darstellungen auf Gemmen, Cylindern etc. *Marduk* als Gott der Frühe und Gott des Frühjahrs hatte daher in entlegener Zeit höchst wahrscheinlich den Stier als Symbol, wie die Sonne bei so vielen Völkern, z. B. dem ägyptischen.

Im Tierkreise und in der Nähe desselben stehen 2 Sternbilder, die mitten durchgeschnitten[1]) sind, Stier und Pegasus, und zwischen beiden Stücken (den übrig gebliebenen Vorderteilen der beiden) steht der Widder. Dieses Factum.

1) Die Griechen nannten Pegasus, Stier und Argo *ἡμίτομοι*. Die Römer müssen sich den Stier vollständig gedacht haben, wie IDELER, *Sternnamen* S. 138 bemerkt. Denn sie sprechen öfter von einem Schwanze des Stiers, der nach VITRUVIUS IX, 3. (Ausgabe von ROSE und MÜLLER-STRÜBING p. 226) und PLINIUS, *H. N.* II, 41 von den Plejaden gebildet wird.

das curios erscheint, würde an Curiosität verlieren, wenn etwa die beiden resp. Vorderteile des himmlischen Stiers und des himmlischen Pegasus durch die Gruppierung ihrer Sterne irgendwie an die Vorderteile der ihnen entsprechenden Tiere auf der Erde erinnerten. Aber das kann die lebhafteste Phantasie nicht behaupten. Ueberhaupt erinnert fast keins der Tierkreisbilder an sein Prototyp, woraus folgt, dass die meisten derselben symbolisch aufzufassen sind, so zwar, dass man aus irgend welchen Gründen die Stelle am Himmel, in der die Sonne zu einer gewissen Zeit stand, mit einem Bilde ausfüllte, welches diese in ihren Wirkungen und Aeusserungen auf das Naturleben symbolisch ausdrückte, dies um so mehr, als wohl die Tierkreisbilder weniger populären Vorstellungen, denn vielmehr gelehrter Betrachtung entsprungen sind. So muss man daher auch das Bild des Stiers auffassen, so dann wohl auch das Bild des Pegasus. Da nun aber das Vorterteil eines Stiers so wenig ein Symbol ist, wie das eines Pegasus, so drängt sich Einem ganz unabweisbar die Vermutung auf, dass Pegasus und Stier einmal vollständig gewesen sind und daher so ziemlich aneinander gegrenzt haben und andererseits der Stier dem Fisch sehr nahe gekommen ist, während der Widder später zwischen Stier und Pegasus eingeschoben ward. Und nun combiniere man mit diesen wahrscheinlichen Vermutungen die schon oben betonten (Thesen und) Tatsachen: 1) Der Fisch ist ein Symbol des *Ía*; 2) der Stier ist wahrscheinlich ein Symbol des *Marduk*; 3) *Marduk* ist ein Sohn des *Ía*, und man wird sich der Annahme nicht entziehen können, dass wir in dem ergänzten Stier am Himmel das Symbol des *Marduk*, der Frühlingssonne, zu erkennen haben, wie in den Fischen am Himmel das Symbol des *Ía*[1]). Die Einschiebung des Widders ist sehr leicht

---

1) Sehr der Beachtung wert ist III R 53, 56a: GUD [Keilschrift] *šíʾpit tarbaṣi šu-uṭ Ía* d. i. „der Sonnenstier (Stier der Sonne) zu Füssen (am

erklärlich: Der Widder wurde an den Himmel versetzt zu einer Zeit, als die Sonne um die Frühlings-Tag- und Nachtgleiche von dem wesentlichen Teil des Stiers, dem Vorderteile desselben, so weit entfernt stand, dass die Tag- und Nachtgleiche am Himmel nicht genügend markiert war; oder auch der Widder wurde damals eingeführt, als man das Bedürfnis der Zwölfteilung der Ekliptikalzone empfand, das natürlich, weil eine genauere Zeitbeobachtung und Himmelsbetrachtung, auch eine höhere Stufe der Cultur voraussetzt. Die Astronomie der Babylonier ist, wenn auch unfraglich nicht so uralten Datums, wie uns die Alten glauben machen wollen, doch ohne jeden Zweifel älter, als die Zeit, in der die Sonne zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche in den Widder trat. Der Name *Lulim*(*u*) d. i. „Vorderschaf", „Leithammel" für den Widder passt aber nur dann ganz vorzüglich für den Widder im Tierkreise, wenn in ihn der Frühlingspunkt fällt. Schon dieser Umstand weist daher darauf hin, dass er jüngeren Datums ist. Dass der „himmlische Stier" im *Gišṭubar*-Epos eine Rolle spielt, die wir zwar bis jetzt nicht durchschauen können, weist auf eine Beziehung desselben zu unserem *Taurus* hin, wie auch SAYCE, *Babyl. Religion* S. 203 ahnt. Ob vielleicht die Verletzung desselben durch *Gišṭubar*, dessen solarer Charakter kaum in Zweifel gezogen werden kann, auf die Verstümmelung des Stiers am Himmel irgendwie anspielt?

Ist nun das Vorhergehende im Ganzen richtig (und das dürfen wir annehmen, da alle Punkte desselben sich gegenseitig stützen), so darf auch das Folgende in Erwägung gezogen werden, zumal dasselbe dem bisher Erörterten zur Bestätigung gereicht. Wir erwähnten schon oben, dass sich Stier und Pegasus, falls zu ganzen Gestalten am Himmel vervollständigt, nahezu berühren würden.

Fussende) des *Ía*-Geheges". Wenn die Fische am Osthimmel stehen, steht der Stier unter ihnen! (Zu *šîpitu* = „Fussende" cf. IV R 62, 15a: *rîš irši u šîpiti irši* = „Kopfende des Lagers und Fussende des Lagers".)

Eine Erinnerung an diesen einstmaligen Zustand scheint sich in einer babylonischen Weiheformel erhalten zu haben. V R 46, 20ab wird das Sternbild des Pferdes mit dem Sturmvogelgott *Zû* (geschrieben (*Dingir*) *Im-dugud* (*gu*)) verknüpft. IV R 23 (ein Text, der einigermaassen an das S. 60f. besprochene Fragment K 48 erinnert) bietet dem, der eine Uebersetzung versuchen wollte, unübersteigliche Schwierigkeiten. Doch aber kann ich wenigstens auf einige Punkte aufmerksam machen, die den bisherigen Erklärern entgangen sind, aber gerade für das Verständnis des Textes von grösster Wichtigkeit sind. Z. 4—5 Col. I wird im Sumerischen ein Gott *Í-bara-lag* resp. *Í-bara-gub-gub* oder *Í-bara-du-du* genannt, der mit *Nusku*, dem Götterboten, identificiert wird. In der folgenden Zeile werden die auch III R 69, 64ab genannten sieben Söhne des *Inmišara* erwähnt. Damit ist sofort zusammenzustellen, dass V R 46, 14ab der Stern *ša pân Inmišara* (d. i. der vor *Inmišara* steht) = *Nusku* ist oder mit ihm verknüpft wird. Von den 7 Söhnen des *Inmišara* wird Z. 6 gesagt, dass sie Getreide ausgiessen (ausschütten) (zu KU = *ḳîmu* = Getreide cf. *Z. f. Keilschriftforschung* II, 31 und *Z. f. Assyriologie* III, 235ff.). Oben habe ich bemerkt, dass der Gott *Inmišara* ein chthonischer Gott und als solcher ein Gott des Wachstums ist. Weiter habe ich es oben sehr wahrscheinlich gemacht, dass ihm unser Widder, jedenfalls, dass ihm der *Lulim*(*u*) (= Leitschaf, Widder)-Stern zugehörte. Von vor der Hand nicht zu ahnender Bedeutung ist, dass *Nusku* (= *Í-bara-gub-gub*) Z. 6 der (*apil* oder) *mâr šalašî*, also ein Kind des (der?) 30. Tages (Tage?) genannt wird. Durch den Zusatz *bubbulum* (= *na-a-an*) d. i. „Tag, an dem der Mond nicht zu sehen ist" (cf. *biblu* = „Verschwinden" und *biblu tabâlu* etc. = „verschwinden" von Mond, Venus und anderen Sternen gesagt, und eine ausführliche Erörterung dieses Ausdruckes unter der Ueberschrift „Sonne und Mond als Himmelskörper"), wird dieser

30te Tag als der 30te im Monat bezeichnet. Z. 7 werden
12 Götter genannt. Wir denken unwillkürlich an die
12 Götter, die nach DIODOR, Buch II Cap 30 Präsiden der
12 Monate und 12 Tierkreisbilder waren. (*Τῶν θεῶν δ*
τούτων κυρίους εἶναί φασι δώδεκα τὸν ἀριθμόν, ὧν ἑκάστῳ μῆν
καὶ τῶν δώδεκα λεγομένων ζῳδίων ἓν προσνέμουσι.) Nach
IV R 33, 36a ff. war jedem Monate ein Gott zugeteilt, mi
Ausnahme des *Nisānu*, der zwei Göttern, nämlich *Anu* und
Bîl, und des *Adaru*, der den sieben Göttern[1]) [cuneiform sign]*-bi* d. i
Libbi (?) oder *Šisina-bi* resp. *Imina-bi* = „die 7“ angehört

Was nun in diesen Zeilen zu lesen ist, will mir nich
einleuchten. Aber das Zusammentreffen so mannigfache
und so leicht zu combinierender Tatsachen lässt es als seh
wahrscheinlich erscheinen, dass die 7 Söhne des *Înmišara*
identisch sind mit den 7 Göttern, denen der *Adaru* zuge
wiesen war, zumal da sowohl diese als auch die 7 Söhne
des *Înmišara* „grosse Götter“ heissen (cf. unten in d. Anm
III R 69, 64 a: *7 ilāni rabūti mārî Înmišara*), und in diesem
Falle ihnen genau in derselben Weise der Schluss des
Monats und der des Jahres zugewiesen wäre, wie den
Göttern *Anu*, *Bîl* und *Ia* der erste Teil des Monat
(15 Tage; s. III R 55, Nr. 3) und des Jahres (*Nisānu* und
Aiaru; s. IV R 33, 36–37a), dass ferner das Ausschütten
des Getreides in Beziehung steht zu der Bedeutung, di
der *Adaru* als Ernte- und Säemonat hat, und dass der hie
genannte Gott *Înmišara* in der Funktion auftritt, in de
er mit dem Sternbild des *Lulim(u)* (= Widder) verknüpf
ward, in welchem die Sonne in alter Zeit im *Adaru* stand[2]

1) IV R 33, 47a (cf. III R 69, 64, Nr. 3) heissen sie *ilani rabû*
(grosse Götter). DELITZSCH will unter *Libbi* einen Gott verstanden wissen
(*Ass. Lesestücke*[3] S. 37 unten.)

2) Hiermit liesse sich unsere (S. 62 A. 1) ausgesprochene Vermutung
dass die 7 Söhne des *Înmišara* die (nach der Zählung der Alten) 7 Plejade
sind, recht wohl vereinigen. Zwar gingen dieselben zu der Zeit, wo di
Sonne zu Frühlingsanfang im Sternbilde des *Înmišara*, dem *Lulim(u)* =
Widder, stand, nicht im *Adaru* heliakisch auf, noch auch stand die Sonn

Der Text, mit dem wir uns hier beschäftigen, scheint sich auf Feierlichkeiten bei der Einweihung einer „neuen Stadt“ zu beziehen; denn Zeile 3 wird von einer solchen geredet. Für eine Ceremonie der Art wäre ja allerdings der Jahresanfang ein sehr geeigneter Zeitpunkt. Im Folgenden wird nun ein Stier angerufen mit den Worten: *Gugallum gumaḫḫu kābis rītí íllitim ibtaʿ kirbiti murīm ḫígalli íriš Nidaba mušullilu ugāri ḳātāia íllāti iḳḳā maḫarka*, das ist: „Grosser Stier, mächtiger Stier, der du auf herrliche Weide trittst, komm zum Acker, der du den Segen weit machst, „Pflanzer und Säer“ des *Nidaba* (d. i. des Getreidegottes), der den Acker wachsen (?) lässt — meine reinen Hände opfern vor dir!“ Dieser Stier wird also als ein Erzeuger der Vegetation auf dem Felde gepriesen. Da im Frühling die Zeit der üppigsten Vegetation ist, im Vorhergehenden aber, wie wir vermutet, irgendwie auf den Jahresanfang angespielt wurde, so wird es äusserst wahrscheinlich, dass dieser Stier zu dem himmlischen Stier in Beziehung zu setzen ist, der einst zu Jahresanfang heliakisch aufging (cf. oben S. 62 ff.). Das wird bestätigt durch Z. 17, wo von dem *pī apsī* = „Eingang zum *apsū*“ die Rede ist. Nun aber wird eben dieser Stier der Sohn (*ilidti*) des *Zū* genannt (Zeile 19), des Gott-Vogels, dem das Sternbild des Pferdes zugewiesen war (s. S. 91 o.!!). Nach allem bisher Erörterten kann es meiner Ansicht nach nur als äusserst wahrscheinlich bezeichnet werden, dass wir in diesem das vervollständigte „Vogelpferd“ Pegasus zu erkennen haben, als dessen Sohn ein vervollständigter Stier, weil so ziemlich an ihn grenzend, recht wohl aufgefasst werden konnte.

---

damals in diesem Monate in der Nähe derselben. Aber die Schöpfung der Gestirnnamen braucht ja nicht aus einer und derselben Zeit zu stammen und es lässt sich ebensogut annehmen, dass die eventuelle Verknüpfung der 7 Plejaden mit dem *Adaru* mit dem heliakischem Untergange derselben in diesem Monate zusammenhängt. Dieser ist aber etwa zu der Zeit zu denken, als die Sonne zu Jahresanfang im Sternbilde des Widders stand, also wohl zu derselben Zeit, wo dieses in Aufnahme gekommen ist.

Aus Allem, was wir über die Bilder des Tierkreises aus babylonischen Schriftdenkmälern herbeigebracht, können wir nunmehr zunächst den wichtigen Schluss ziehen, dass zum Mindesten die Hälfte der griechischen Tierkreisbilder auch bei den Babyloniern zu finden ist und dass mancherlei Spuren darauf hindeuten, dass die Idee zu anderen Tierkreisbildern von ihnen stammt, dann aber den wichtigeren zweiten, dass die Idee einer Reihe als bei den Babyloniern vorhanden nachgewiesener in deren Religion und Mythologie eine so natürliche Erklärung findet, dass wir nicht umhin können, diese Sternbilder für babylonischen Ursprungs zu halten[1]). Dass daraus nun folgt, dass der Tierkreis d. i. der 12-Bilder-Tierkreis babylonisch ist, kann Niemand behaupten, so wenig, wie Jemand, der Beweise statt unbegründeter Hypothesen liebt, es für gewiss

1) Zu dem im Anfange des Tierkreises stehenden Widder = „Vorderschaf" vergl. die babylonische Auffassung der Ekliptikalsterne als der *Maši*-Schafe, der Planeten, die sich nur im Tierkreise zeigen, als der *Bibbu*-Schafe und des *Nibiru* (d. i. *Marduk* = Jupiter als Herr der Ekliptik) als eines Hirten (s. o. S. 61 f. und Fragment 18 Rev. 7—8 bei DELITZCH, *Ass. Lesestücke*[3] S. 96), zum Stier = „Stier (des Himmels)", in dem in alter Zeit die Sonne zu Jahresanfang stand, die Auffassung *Marduk*'s, der Frühsonne des Tages und des Jahres, als eines jungen Stiers (s. o. S. 88 und 89 A. 1), zu den Zwillingen = „(grossen) Zwillingen", in denen die Sonne zu Anfang der heissen Jahreszeit stand, die mit ihnen verknüpften Zwillingsgötter, Erscheinungsformen des *Nirgal*, der Mittags- und Sommersonne (s. o. S. 64 f.), zum Löwen (= „Löwen"??), in dem die Sonne in der heissesten Zeit des Jahres stand, die Darstellung eben dieses *Nirgal* unter der Gestalt eines Löwenkolosses (s. o. S. 66), zum Steinbock = „Ziegenfisch" im Anfange der „Wassergegend" des Himmels den Umstand, dass *Ía* die Namen „Gazelle" etc. führte und unter der Gestalt eines Fischmenschen verehrt ward (s. o. S. 78 ff.), zum Wassermann die Idee der himmlischen „Wassergegend" (s. o. S. 88), zu den Fischen oder dem „Fische (des *Ía*)" wiederum die Verehrung des *Ía* unter der Gestalt eines Fischmenschen und zu den drei letzten Bildern insgesammt, als einem Teile der „Wassergegend" des Himmels, den Umstand, dass die Sonne in derselben im Winter stand, ehe sie sich als „Frühsonne" des Jahres aus derselben erhob, während die Frühsonne des Tages aus dem *apsu*, dem Weltwasser, emporstieg (siehe oben S. 87 ff.).

annehmen wird, dass die Taten des *Gišṭubar* deutlich den Gang der Sonne durch die zwölf Tierkreisbilder wiederspiegeln, wie Rawlinson annimmt und mit ihm die meisten Assyriologen. Dass die Assyro-Babylonier ursprünglich sogar mehr als 12 Tierkreisbilder unterschieden, ergiebt sich vielleicht daraus, dass ausser den von uns nachgewiesenen und den ebenfalls in der Nähe der Ekliptik stehenden 7 (und mehr?) *Maši*-Sternen sich mit Leichtigkeit noch eine Anzahl anderer Sternbilder als in der Ekliptik oder in der Nähe derselben stehend aufführen lassen. Mehr lässt sich vor der Hand nicht sagen. Dass es wahrscheinlich ist, dass die sämtlichen 12 Tierkreisbilder aus Babylonien stammen, darf wohl ohne Zögern ausgesprochen werden.

Die Planeten.

Das eigentliche und Hauptideogramm für dieselben ist [illegible]. Da dieses II R 6, 4cd = *bibbu* ist, II R 48, 53ab *bibbu* als Name eines der Planeten erscheint, endlich 83, 1–18, 1332 (veröffentlicht von Bezold, *Proceedings of the S. of Bibl. Arch.* Dec. 1888) Col. II, 36 die Gleichung: MUL (sonst = Stern überhaupt) = *bibbu* bietet, darf *bibbu* als das assyrisch-babylonische Wort für Planet betrachtet werden. Die sumerische Aussprache des Ideogramms wird nirgends direkt angegeben und muss darum von uns womöglich erschlossen werden. V R 46, Nr. 1 Rev. enthält eine ganze Reihe von Uebersetzungs- oder Etymologisierversuchen von Sternnamen. Unter diesen erscheint Z. 41 das sumerische MUL-LU-BAD (= Planet im Allgemeinen und = Mars, wie wir weiter unten sehen werden). Dies übersetzt der Babylonier durch *muš-mit* (oder *-til* oder *-ziz*) *bu-lim* (oder *-ši*). Nach dem Standpunkte meiner assyriologischen Kenntnisse lässt sich eine Uebersetzung nur zu Stande bringen, wenn ich *mušmīt būlim* lese, indem dies heissen würde „der das Vieh tötet", ev.

auch *mušmīt bušī*, was bedeuten würde, „der die Habe tötet". Dies ist nach unseren Begriffen eine verrückte Etymologie, keine Uebersetzung, wie die Deutung des Monats (*Itu*) *Gu-si-di* als des Monats *muštíšíru kalāma* (*Bab. and or. Record* 1888 S. 39), wie die Deutung von *Babīlu* als *Ka-dingira* = „Tor Gottes", wie die von *Tintir* als *šubat balāṭi* = „Lebenswohnung" etc. Es gilt nun, die „Uebersetzung" mit dem Original nach babylonischen Begriffen von Philologie in Einklang zu bringen. Man könnte daran denken, dass der Babylonier den Begriff des Tötens durch 𒇻 = *dib* ausgedrückt fand, wie den Begriff des Viehs oder der Habe durch 𒁁 = *til* (cf. zu *dib* = „töten" II R 59, 31d und meine Bemerkungen in der *Z. f. Keilschriftforschung* II, 422 sowie Strassmaier bei Bezold in d. *Z. f. Assyriologie* II, 460f., und zu 𒁁 = *til* = *bašū* = sein IV R 4, 13 + 16b). Aber ein Ausdruck wie „der die Habe tötet" ist doch etwas eigentümlich. Viel näher liegt es, an „Viehtöter" zu denken und, da 𒁁 das ganz gewöhnliche Ideogramm für „töten" ist, während *dib* selten als Wort für diesen Begriff vorkommt, so liegt es am Nächsten, *mušmīt* in 𒁁 und *būlim* (und also nicht *bušī*) in 𒇻 (sonst = Schaf(e)) zu finden. Der babylonische Philologe würde nach dieser Annahme eine vermeintlich vorliegende Bezeichnung „Schaftöter" zu „Viehtöter" erweitert haben. Cf. indes V R 31, 48—49cd, woraus vielleicht eine Deutung von 𒇻 als *būlum* zu entnehmen ist. Jedenfalls ist also wohl 𒁁 als Wort für „töten" aufgefasst worden und demnach *bat* (*bad*) gelesen worden. Das andere Zeichen konnte (*lu* und) *udu(b)* in der älteren sumerischen Sprache, *i-dib* in der jüngeren gelesen werden (siehe dazu *Z. f. Keilschriftforschung* I, 304). In dieser Gestalt erscheint das Wort für „Schaf" oder „Lamm" IV R 20, Nr. 1 26—27, wo es durch assyr. *aslu* = „Schaf" oder „Lamm" wiedergegeben wird. Delitzsch freilich will in seinem *Wörterbuch* S. 257—258 die Bedeutung von *aslu* als „Lamm"

oder „Schaf“ anzweifeln. Allein seine Einwände sind nicht überzeugend. Auch setzen die Aussprachen *udu* und *dib* des Zeichens [Zeichen] eine andere Aussprache *udub-ídib* (oder ähnlich) geradezu voraus und deshalb ein sum. *udub* und jüngeres *ídib* = Schaf oder Lamm. Es kann demnach das Ideogramm für „Planet“, weil gedeutet als „Viehtöter“, ausgesprochen werden entweder *udu(b)-bat* oder *ídib-bat.* Letztere wäre die jüngere Aussprache. Die Bestätigung bringt uns Hesychius. Derselbe giebt (nach der Schmidt’schen Ausgabe) als Name des Planeten Mars *Βελέβατος* (*Βελέβατος ὁ τοῦ πυρὸς ἀστήρ· Βαβυλώνιοι*). Es ist schon oben erwähnt worden, dass der Planet Mars als der Planet *κατ' ἐξοχὴν* durch *Bibbu* = LU-BAT bezeichnet wurde. Unter diesen Umständen dürfen wir die Behauptung wagen, dass in dem Hesychius’schen *Βελέβατος* das Wort für Planet und Mars, nämlich **ídib-bat* zu finden ist. Aus *ΕΔΕΒΒΑΤ* wäre *ΕΛΕΒΒΑΤ* und daraus *ΒΕΛΕΒΑΤ* geworden. Nur vermutungsweise möchte ich hier erwähnen, dass vielleicht Diodor in Buch II, 30 nach dem soeben Erörterten zu verstehen ist. Derselbe berichtet dort, dass die Chaldäer die 5 Planeten *ἑρμηνεῖς* nennen, *ὅτι . . . τὰ μέλλοντα γίνεσθαι δεικνύουσιν ἑρμηνεύοντες τοῖς ἀνθρώποις τὴν τῶν θεῶν ἔννοιαν.* Von einer solchen Bezeichnung weiss ich aus den Inschriften Nichts (doch siehe unten S. 100). Dagegen erinnere ich daran, dass *dilbat* im Sumerischen „verkünden“ heisst und ich vermute, dass irgend eine Verwechslung zwischen *dilbat* und *ídibbat* (*dĕlbat* und *ĕdĕbbat*) zu der Notiz Diodor’s Veranlassung gegeben hat. — Nach II R 47, 8cd scheint *būlu* als *bula* auch ins Sumerische (wenigstens ins Kunstsumerische) übergegangen zu sein. Ganz undenkbar wäre darum eine Lesung *bula-bat* des Ideogramms LU-BAT nicht. Diese würde dem griechischen *Βελέβατος* natürlich noch näher kommen. Die Vocalisation könnte durch *Δελέφατ* beeinflusst worden sein. —

Was bedeutet nun [Zeichen] = *Ídib-bat* in Wirklichkeit? Dass wirklich irgend eine Art Schaf damit bezeichnet wird,

braucht kaum noch bewiesen zu werden. II R 6, 4cd erscheint das Ideogramm mit der assyrischen Uebersetzung *bibbu* in einer Tierliste vor dem Worte *atūdu* = Bock, auch andere Sterne, nämlich die Ekliptikalsterne (= *Maši*-Sterne) werden als Schafe charakterisiert (siehe o. S. 47), in der schon wiederholt herangezogenen Stelle des Schöpfungsberichtes heisst es von Jupiter als dem Herrn der Ekliptik: „wie ein Hirte möge er weiden die Götter alle", es giebt in der Gegend der Ekliptik ein Sternbild *Lulim(u)* = Leitschaf, und endlich wird der Regulus (s. o. S. 48) der „ständige Hirte des Himmels" genannt. Aber was für besondere Schafe sind die Planeten? Man hat *bibbu*, das Schaf (also auch den Namen der Planeten), durch „Bock" wiedergegeben. So Delitzsch in seinen *Studien* I, 48. Allein die weibliche Venus sich als Bock zu denken, ist ungereimt. Wenn zwar III R 53, 31 + 36 zu lehren scheinen, dass die „Sternenvenus" männlich gedacht wurde, so zeigt doch V R 46, 40ab: (*mul*) *Dil-bat* = *nābat kakkabu*, dass das nicht die allgemeine Ansicht war und dass die oben genannte gelehrte Notiz die natürlichste und vernünftigste Annahme, die Venus auch als Stern weiblich zu denken, nicht zu beseitigen vermag. Ein Charakteristicum der Planeten, das sie von den anderen Sternen insgesamt unterscheidet, ist eigentlich nur die complicierte Bewegung am Himmel, nicht der hellere Glanz; denn dieser kommt nicht allen zu und denen, die ihn zu Zeiten aufweisen, nicht zu jeder Zeit. Wir würden annehmen, dass die Planeten (cf. eben diesen Namen!) auch von den Babyloniern nach dieser ihrer Eigenschaft bezeichnet worden seien. Dass diese Präsumption richtig ist, erhellt daraus, dass der Mars bei den Babyloniern der Planet *κατ' ἐξοχήν* ist. Denn der Mars ist wieder unter den Planeten derjenige, der am Meisten den Eindruck der Beweglichkeit hervorzurufen im Stande ist. Auf der einen Seite nämlich ist sein Fortschreiten am Himmel wegen seiner grösseren Erdnähe viel rascher als das der Planeten Jupiter und Saturn, auf der anderen

Seite zeichnet er sich Mercur und Venus gegenüber, die allerdings rascher am Himmel vorrücken als er, dadurch aus, dass sich seine Bewegung weit mehr verfolgen lässt und willkürlich erscheinende Bewegungen, wie z. B. die Schleifenbildung, sich an ihm genauer beobachten lassen, während solche weit schwieriger am Mercur und an der Venus wahrzunehmen sind.

Dazu stimmt nun aber das Ideogramm vorzüglich. ⊢< = *bad* ist der sumerische Ausdruck für „sich entfernen, fortgehen" etc. = assyrischem *nisū*, *idib-bat* = *bibbu* bezeichnet also ein „sich entfernendes Schaf", d. i. wohl ein Schaf, welches sich von der Herde entfernt, ein „frei weidendes, abseits weidendes Schaf". —

Eine andere Bezeichnung für die Planeten scheint im Sumerischen *Ur* bezw. *Kin-mí* gewesen zu sein. Ich schliesse dies aus dem Namen *Í-kin-mí-imin* (= 7) *-an-ki* bezw. *Í-Ur-imin* (= 7) *-an-ki* (= Tempel der 7 *Ur* oder *Kin-mí* Himmels und der Erde) des Tempels der 7 Planeten von Borsippa (cf. oben S. 12) (I R 51, 27, Nr. 1, Col. I; I R 54, Col. III, 67). MÍ könnte hier, wie so oft im Babylonisch-Assyrischen, Pluralzeichen sein. Doch, da *mí* = *tírtu* = „Befehl", „Auftrag" (von der $\sqrt{}$*a'āru*, cf. *Z. f. Assyriologie* I, 195—197) wie z. B. II R 48, 67 ef (!) und II R 62, 16ab, *kin* aber = *u'uru* = „befehlen", „senden" etc. (V R 39, 31cd etc.), könnte man auch *kin-mí* als „Auftrag-Befehler" (nämlich der Götter) deuten, wozu stimmen würde, dass wir III R 69, 67 Nr. 4 Obv. einen Gott genannt *Mí-kin* finden, der als Bote eines anderen Gottes bezeichnet wird. Gesichert scheint mir diese Deutung durch die Variante *ur* für *kin-mí* zu werden. Denn [Keilschriftzeichen] (welches nicht durch *kin* transscribiert werden darf, da dies in der neubabylonischen Schrift ganz anders aussieht, (s. z. B. V R 39, 31c; V R 60, Col. I, 28 u. Col. II, 7) und darum nur = assyr. [Keilschriftzeichen] sein kann) ist das Ideogramm für *ḫamāmu*, *ḫamāmu* aber hat auch die Bedeutung „Be-

fehle übermitteln" und wird darum häufig in der Verbindung mit *parṣu* = „Befehl" gefunden. Ich erkläre daher *kin-mi* und *ur* resp. mit „Auftrag-Befehler" und „Auftrag-Uebermittler". Weniger wahrscheinlich scheint es mir, dass wir zu *kin-mi* das IV R 35 Nr. 5 vorkommende *mi šu-ki-in Uruduga* d. i. „der die Orakelbefehle (des Orakelbaumes) von *Îridu* deutet (?)", zu vergleichen haben und demnach der Name *kin-mi* durch „Deuter", „Dollmetscher", ἑρμηνεύς wiederzugeben ist, was durch die oben S. 97 angeführte Notiz Diodor's bestätigt werden würde, der zufolge bei den Chaldäern die Planeten ἑρμηνεῖς genannt wurden!

Was die Planeten im Einzelnen betrifft, so sind dieselben von Lotz, *Historia sabbati* p. 29ff. richtig bestimmt worden, doch, wie sich nicht leugnen lässt, mit teilweise recht leicht wiegenden Gründen. Da in Bezug auf ihre Namen noch eine grosse Unklarheit und Unkenntnis herrscht, so ist eine erneute eingehende Untersuchung über dieselben sehr angezeigt, zumal diese als die Grundlage für sämtliche Forschungen über babylonische Himmelskunde zu betrachten sind.

Die Planetenlisten.

Wir besitzen verschiedene solcher, nämlich ausser unvollständigen 1) eine auf den Fragmenten II R 51 Nr. 2 Obv. 58abff. + II R 49 Nr. 3, 34 ff.; 2) II R 48, 48—54ab und 3) III R 57, 65—67a. Da die erste Liste ausser den Hauptnamen auch Nebennamen enthält, so genügen für unseren Zweck die zwei anderen, die ich hier, verschiedene Resultate unserer Untersuchung vorausnehmend, transscribiere:

1) Die Liste II R 48, 48—54ab.

(*dingir*) *Agu* (?)[1]) = (*ilu*) *Sîn*.
(*dingir*) *Bišibi* = (*ilu*) *Šamaš*.
(*dingir*) *Dāpinu* = (*ilu*) *Umunpauddua*.

1) oder *Durgu* event. *Dumugu* oder auch *Aku* u. s. w.

(*dingir*) *Zib*	= (*ilu*) *Dilbat*,
(*dingir*) *Lulim*	= (*ilu*) (*bibbu*) *Kaimānu*,
(*dingir*) *Bibbu*	= (*ilu*) (*bibbu*) *Ḳarradu*,
(*dingir*) *Muštabarrū mūtu*	= (*ilu*) *Muštabarrū mūtānu*.

2) Die Liste III R 57, 65—67a.

1) (*ilu*) *Sīn*, 2) (*ilu*) *Šamaš*, 3) (*ilu*) *Umunpauddua*, 4) (*kakkabu*) *Dilbat*, 5) (*kakkabu*) (*bibbu*) (*kakkabu*) *Kaimānu*, 6) (*kakkabu*) (*bibbu*) *Ḳarradu*, 7) (UL) *Muštabarrū-mūtānu*.

Ich werde im Folgenden die 7 Planeten mit den bequemsten oder gebräuchlichsten von den in diesen 2 Listen vorkommenden Namen benennen und zwar Nr. 1 als *Sīn*, Nr. 2 als *Šamaš*, Nr. 3 als *Dāpinu*, Nr. 4 als *Dilbat*, Nr. 5 als *Kaimānu*, Nr. 6 als *Bibbu* und Nr. 7 als *Muštabarrū-mūtānu*.

I. Mond und Sonne als Himmelskörper.

a) Der Mond.

Zunächst ein paar Bemerkungen über dessen sumerische und ass.-babylonische Ideogramme und Namen.

Das oben erwähnte ev. Wort *Agu* (II R 48, 48) erinnert an *Dumugu* = *Sīn* (II R 48, 33 a b), da sowohl [cuneiform] als [cuneiform] Ideogramme für „Kind“ sind und beide die Lesung *dur* haben (s. z. B. II R 48, 30 e). Nicht undenkbar wäre es (wie wohl längst bemerkt), dass *Agu* mit *aga*, dem Worte für die Mondscheibe (eigentlich = Königsmütze), zusammenhängt.

Der Mond als Gott hiess im Sumerischen [cuneiform] -*na* und [cuneiform]. Stillschweigend voraussetzend, dass entweder *Sīn*, das assyrische Wort, ins Sumerische übergegangen oder dass das assyr. Wort aus dem Sumerischen entlehnt ist, liest man ersteres Ideogramm entweder einfach *Sīn-na* oder *Zu-in-na*. Aber beide Annahmen sind äusserst unwahrscheinlich. Zwar findet sich V R 37, 42 d *si-in* = [cuneiform] in sum. (akkad.) Columne. Aber auch *ša-maš* = [cuneiform]

erscheint Z. 39 ibidem in der nichtsemitischen Columne und die Wörtersammlung auf V R 36—37 stammt aus der persischen Zeit (d. h. in letzter Redaction), die für die alte Zeit gar nichts beweist. Das Vorkommen des Namens *Sīn* bei den Südarabern zeigt auf's Klarste, dass *Sīn* kein sumerisches Lehnwort ist, und, dass die gebildeten Sumerer sich bei den von ihnen erzogenen Semiten ein Wort für den Mond geholt, wäre ohne jegliche Parallele. Wollten wir daher in 𒀭 𒂗 𒍪-*na* absolut das semit. *Sīn* suchen, dann müssten wir das Ideogramm für semitischen Ursprungs halten (Siehe hierzu WINCKLER in den *Mitteilungen des Akademisch-Orientalistischen Vereins zu Berlin* 1887, S. 10). — Das zweite Ideogramm muss im Sum. *Nana* (*Nanna*) gesprochen worden sein (s. V R 23, 32 Rev.). Da es im Assyrischen durch *Nannaru* wiedergegeben wird (IV R 9, 3+18a, V R 52, 23a) wie auch durch *ṣīt arḫi* (V R 23, 32 Rev.), ferner *Nannaru* häufig durch das Ideogramm UD-SIR bezeichnet wird, das Zeichen für *azkaru* = Neumond = חֹדֶשׁ (s. IV R 5, 37—38c), so scheint *Nana* das eigentliche Wort für den Neumond gewesen zu sein.[1])

Das Ideogramm 𒌍 (= 30) scheint von den Semiten erfunden zu sein. Der Lautwert *sin* des Zeichens stammt von dem assyr. Worte *Sīn* und deutet nicht im Geringsten darauf hin, dass bei den Sumerern der Mond *Sīn* hiess. —

Wenn V R 37, 43 Col. I 𒌍 = *Sīn* im Sumerischen die Aussprache *ba-a* hat, so könnte dies eventuell lehren, dass der Mond überhaupt im Sumerischen *bā* (*ba*) hiess.

Eigentümlich ist die Angabe des HESYCHIUS, dass der Mond bei den Chaldäern *ἀιδῶ* hiess (HESYCHIUS, ed. SCHMIDT: *ἀιδῶ . . . . καὶ ἡ σελήνη παρὰ Χαλδαίοις*). Dass das Wort *ἀιδῶ* an das sumerische *itu* = „Monat“ anklingt, hat man schon längst gesehen. Aber Monat ist doch

1) Beachte dazu das Fragment bei DELITZSCH, *Wörterbuch* S. 56, wo es heisst: *uda-gim pa-uddu* UD-SIR-*gim sir-sir* d. i. *kīma umi šupat kīma Na*[*nnari naphat*] = wie der Tag strahlt er auf, wie der *Nannaru* leuchtet er auf.

nicht Mond! Es scheint aber in der Tat, wie *arḫu* im Assyrischen, so *itu* im Sumerischen den Mond und den Monat bezeichnet zu haben. Denn S^b 86—87 (*itu* = *arḫu, itu* = *ṣīt arḫu* d. i. „Erscheinen des *arḫu*") scheint darauf hinzuweisen, dass *arḫu* = Mond, und demgemäss darauf, dass *itu* = Mond. Vgl. hierzu ferner V R 23, 32, wo UT + NANA d. i. Hellwerden + Mond (Neumond) = sum. *i-it* und = assyr. *ṣi-i*[*t arḫi*]. —

Was die assyrischen Namen anbetrifft, so ist von *Sīn* ja schon oben gesprochen worden. Zu assyr. *arḫu* ev. = „Mond" vgl. IV R 32, 2 Col. II: *inuma* ([cuneiform] d. i. aber doch nur =) *arḫu agū tašriḫti našū* d. i. „wenn der *arḫu* (am 11. Tage) die glänzende Königsmütze trägt". Da man doch kaum wird sagen können, dass der Monat die Königsmütze trägt, so folgt aus dem angeführten Satze, dass *arḫu* im Babylon.-Assyrischen auch = „Mond" und demgemäss Repräsentant nicht nur des hebr. יֶרַח, sondern auch des hebr. יָרֵחַ ist. Das eigentliche, aber wohl selten gebrauchte, Wort für den Mond als Himmelskörper wäre dann *arḫu*, während *Sīn* das Wort für den Mondgott.

Nicht unterlassen möchte ich, an dieser Stelle auf eine eigentümliche Bezeichnung des Mondes hinzuweisen, nämlich die als der „Frucht" ohne jegliches Attribut. Siehe dazu zunächst IV R 33, 14a: *inbu bīl arḫi* = „die Frucht, der Herr des Monats"; IV R 33, 23—24a: *inuma ina arḫi Sīn innamru rī'ū nīši rabāti* [ ] *ṣabīta illita ana inbi šarri limtisī* d. i. „sobald der Mond im Monate sichtbar wird, möge der Hirte der zahlreichen Menschen der Frucht, dem Könige, [ ] eine Gazelle waschen". Vergl. hiemit die Parallelstelle IV R 32, 1—2a. Siehe ferner IV R 32, 2—3b: *inuma arḫu agū tašriḫti našū inbu ḫadū* d. i. „sobald der Mond (siehe zu *arḫu* = „Mond" oben) die strahlende Königsmütze trägt und die Frucht sich freut". Endlich siehe III R 52, 45b: *ana lā igī* (!) *bibli u nanmurti inbi bīl* [*arḫi*] d. i. „um nicht zu irren in Bezug auf das Ver-

schwinden und Erscheinen der Frucht, des Herrn des Monats". Der Mond wurde mit einer Frucht verglichen, weil er ward und wuchs. Eine ursprünglich poetische Bezeichnungsweise wurde später in das astronomisch-astrologische Wörterbuch aufgenommen. Poetisch behandelt ist diese Vorstellung bekanntlich IV R 9, 23a, wo *Sīn* angeredet wird als die *inbu ša ina ramānišu ibbanū šiḫakatta ša ana naplusi asmu lalāšu lā iš-ši-bu-u* d. i. „Frucht, welche von selbst sich erzeugt, *šiḫakattu*, welcher zum Ansehen da ist, von dessen üppiger Fülle man nicht satt wird(?)". —

In der Theologie ist *Sīn*, der Mond, ein Gott, in der Astronomie ein Gegenstand, ein Körper. Die Stelle im Schöpfungsberichte (*uaddīšuma*) *šuknat mūši* (Delitzsch, *Lesestücke*³ S. 94 Z. 13) hat Zimmern (*Busspsalmen* S. 11) richtig und treffend gedeutet durch: (und er kennzeichnete ihn (nämlich den Mond) als einen) Himmelskörper der Nacht. Parallel mit dieser Anschauung läuft die, dass der Mond die (Königs-)Mütze des Mondgottes ist. Diese „Mütze" heisst *agū* (siehe dazu z. B. den oben S. 103 citierten Text und zahllose andere). Man darf *agū* nicht durch „Krone" übersetzen. Kronen in unserem Sinne hat man in Europa, aber hatte man nicht in Babylonien. —

Der Neumond (= חֹדֶשׁ) hiess *azkaru* (*askaru*? *aṣkaru*?) oder *namraṣīt*. Zu dem ersteren Worte vgl. meine Ausführungen in der *Z. f. Assyriologie* II, 80 ff. Zu dem Worte *namraṣīt* siehe ebendort S. 82 Anm. 1. Delitzsch (*Grammatik* S. 194) fasst *namraṣīt* in IV R 2, 22b (und IV R 23, 27b) als Attribut zu *Sīn* auf (= glänzend in Bezug auf Aufgang[1]). Aber das 𒄄 = *gi* im sumerischen Texte

1) „Aufgang" ist hier incorrect. *Ṣīt* in Bezug auf *Sīn*, den Mond, bezeichnet nicht dasselbe wie in Bezug auf die Sonne. Ursprünglich „Aufgang" bedeutend, wurde es, weil der Aufgang der Sonne mit deren Wiedererscheinen einerlei war, auf das „Wiedererscheinen" des Mondes, den חֹדֶשׁ desselben, bezogen. *Namraṣīt* heisst also eigentlich „glänzendes Wiedererscheinen" oder „glänzend in Bezug auf das Wiedererscheinen".

IV R 2 hinter dem *namraṣît* entsprechenden Worte *aš-gir-*(?) *bara* deutet an, dass dies im Genitivverhältnis zu dem ihm vorangehenden *in* = Herr steht, also dass *Sîn bîl namraṣît* zu übersetzen ist: „*Sîn*, Herr des *namraṣît*, d. i. Herr des Neumondes“ (wie sonst der Mond „Herr der (Königs-) Mütze“ genannt wird).[2]) Gegen die HOMMEL'sche Ansicht (*Proceedings of the S. of Bibl. Arch.* 1885/6 pag. 119 ff.), dass in *Namraṣît* der famose Nimrod zu suchen sei, ist eine Polemik überflüssig. Dagegen spricht eben Alles, Grammatik, Lexicon, Zusammenhang etc. —

Das erste und letzte Viertel d. i. den Halbmond nannten die Babylonier *mišlu* (= sumerisch *ba*?). Siehe dazu *Z. f. Assyriologie* II, 81, Anm. 3. —

Der Vollmond hiess *agû tašriḫti.* Siehe die eben angeführte Stelle. Die dort vorgebrachte Uebersetzung dieses Ausdruckes durch die „Mütze der Ordnungsmässigkeit“ muss ich zurücknehmen, da sie falsch ist. Es kann nicht geleugnet werden, dass *šarâḫu,* wie so viele andere Wörter, „glänzen“, „strahlen“ heisst. Von entscheidender Bedeutung sind kaum die bei STRASSMAIER, *Alphab. Verzeichnis* Nr. 8063 angeführten Belege für das Wort *šarḫu* (K 2455: *Gibil šarḫu — šarḫu iddišû* (d. i. strahlend) und K 155: *šarḫat dipâraka* = *šarḫu* ist deine Fackel), auch nicht der Umstand, dass *šaruḫ* im *Nimrodepos* (S. 49, 201) im Parallelismus mit *bânî* = (herrlich glänzend) steht, wohl aber die Stelle des Schöpfungsberichtes bei DELITZSCH, *Lesestücke*[3] S. 95, 11: *Marduk Dingir-aga-azag . . . lišarriḫu aprâti.* Hier wird der Name *Dingir-aga-azag* des *Marduk* durch *lišarriḫu aprâti*[1]) d. i. „er möge *šarḫu* machen die (Königs-)Mützen“

1) Zu dem Worte *namraṣît* vgl. K 155 bei STRASSMAIER, *Alph. Verzeichnis* Nr. 8063: (*Sîn*) [*ša*] *namrat ṣîtka* und DELITZSCH, *Wörterbuch* S. 203, Anm. 10 auf S. 206—207.

2) Zu *apru* (*apirtu*?) als Synonym von *agû* vgl. einerseits hebr. אֵפֶר, andererseits den in den astronomischen Berichterstattungen so häufig vorkommenden Ausdruck: *Sîn agû apir* d. i. „*Sîn* ist mit einer Königsmütze bedeckt“ (z. B. III R 58 Nr. 3, 1).

erklärt. Nun ist aber *aga* = *agū* = (Königs-)Mütze und *azag* = *íllu* = glänzend. Demnach ist *šarḫu* = *íllu* und *agū tašriḫti* = (Königs-)„Mütze der Glänzendmachung“ das ist „glänzende (Königs-)Mütze“. —

Für den unsichtbaren Mond, den von uns sogenannten Neumond, kenne ich keinen Ausdruck, wohl dagegen für das Ereignis des Unsichtbarwerdens. Nach babylonischer Anschauung „ging“ der Mond zu dieser Zeit „fort“ oder „ruhte“. Siehe zu ersterer Ausdrucksweise III R 58 Nr 14: *Sīn itbal . . . ina lā minātišu biblum ubil* (war wider die Berechnung unsichtbar), und III R 52, 43—45 b, wo das *biblu*[1]) des *Sīn* dem *nanmurtu* = *igi-gab-a* desselben (d. i. dem Erscheinen desselben) entgegengesetzt wird. Für *tabālu*, *biblu abālu* etc. (eigentlich „Fortführung fortführen“) in der Bedeutung: „unsichtbar sein oder werden“ ist III R 63 der Haupttext. Für die Vorstellung von einem Ruhen des Mondes zur Zeit seiner Unsichtbarkeit ist anzuführen, dass der 29. oder 30. Tag des Monats bei den Babyloniern den Namen „Ruhetag“ resp. „Ruhetag des Mondes hatte“. Siehe dazu vor allen Dingen IV R 23, 4—5a, wo der 30. Tag als der *ud-na-a-an* bezeichnet wird (*ud-30-kam ud-na-a-an* = *šalašī bubbulum*). Vgl. dazu, dass IV R 33, 45 b der 29. Tag als der *ud-na-a* des Mondes benannt wird, ferner S. A. Smith, *Miscell. Texts* S. 17 unten, wo nach einander aufgezählt werden der 7., 15., 19.(!)[2]), 20., 25. Tag und der *ud-na-a-an* endlich III R 56, Nr. 4, 32, wo nach dem 9., 10., 15., 19.(!), 20., 25. und 30. Tage ein *ud-na-a-an* erwähnt wird; cf. auch III R 58 Nr. 14 Z. 51! Die eigentliche assyrische Uebersetzung von *ud-na-a-an* als Ruhetag ist *ūm kispi* (*kusāpi*?) und *ūm*

---

1) Aus III R 52, 38b (wo *biblu* mit *udazalu* d. i. Erscheinen zusammensteht) scheint hervorzugehen, dass *biblu* auch für das Verschwinden d. i. das Ende des Jahres gebraucht wurde.

2) ist, wie hier, so auch III R 56, Nr. 5. 28, als 20—1 aufzufassen. (Cf. undeviginti.)

[cuneiform]-*ti*, welche beide „Ruhetag“ bedeuten. Das ergiebt sich aus Folgendem: IV R 23, 4—5 wird *ud-na-a-an* durch *bubbulum* übersetzt, wozu man das oben über *biblum* etc. Vorgebrachte vergleiche. Dieses Wort *bubbulum* wird II R 32, 12—13ab den Ausdrücken [*ūm*](!) *kispi*, [*ūm*] [cuneiform] [cuneiform]-*ti* und *ūm idirti* gleichgesetzt. Dass *idirti* von *adāru* = „dunkel sein“ herzuleiten ist und *ūm idirti* = „Tag der Dunkelheit“ (Unsichtbarkeit, nämlich des Mondes) ist, leuchtet ein[1]). [cuneiform][cuneiform]-*ti* finden wir mit *kusāpu* an zwei Stellen verbunden, wo die Bedeutung „Ruhe“ sehr passend ist, wenn nicht gar gefordert wird, nämlich im *Nimrodepos*. Dort, Delitzsch, *Lesestücke*³ S. 109 resp. Z. 269 u. 281—282, heisst es von *Gištubar* und *Arad-Ia* (*Ur-Ninnū*?) auf ihrer Rückreise von *Ṣīt-napištim* nach *Erech*: „*ana* 10 (resp. 20) KAŠGAL-GID *iksupu kusāpa ana* 20 (resp. 30) KAŠGAL-GID *iškunu* [cuneiform][cuneiform]-*ta*“. (Vgl. Haupt, *Nimrodepos* S. 57, 44—45.) Unmittelbar hierauf wird Z. 270 erzählt, dass *Gištubar* einen Brunnen mit kaltem Wasser findet. Folglich muss er vorher das Schiff verlassen haben. Dass NU-BAD-*tu* nicht, wie sonst oft, irgend ein Fest bedeuten kann, leuchtet ein; zwei einsame Wasserfahrer, die darnach streben, möglichst bald an ihren Bestimmungsort zu gelangen, feiern keine Feste. Dagegen passt die Bedeutung „Ruhe“ für NU-BAD-*tu* vorzüglich und diese Bedeutung erklärt auch, wieso NU-BAD-*tu* auch ein Fest bezeichnen kann (cf. feiern und Feier). Also ist zu erklären: „Alle 10 (resp. 20) Stunden rasteten sie, alle 20 (resp. 30) Stunden ruhten sie“. (Eine andere Bedeutung: „Speise(reste)“[2]) hat *kispi* bei Assurbanipal Col. VI. Assurbanipal erzählt dort Z. 75—76: *íkimmí šunu lā ṣalālu ímíd kispi nāḳ*

1) Siehe dazu das *Züricher Vocabular* (bei Delitzsch, *Ass. Lesestücke*³ Seite 84) Obv. Col. III, 27, wo = *Nan(n)a-ni-na* = *Sīn adir*, das ist wohl = „*Sīn* ist überhaupt unsichtbar“, nicht nur = „*Sīn* ist verfinstert“. Vgl. indes hierzu Delitzsch, *Wörterbuch* S. 177 und Z. 28 des *Züricher Vocabulars*: *Uṭu-ni-na*.

2) Vgl. dazu Halévy in der *Z. f. Assyriologie* III, S. 337 ff.

māmī uzammī šunūti: „ihren abgeschiedenen Seelen legte ich auf, keine Ruhestätte zu haben (eigentl. nicht zu lagern), Speise(reste), Ausgiessen von Wasser liess ich sie entbehren"). Es dürfte demnach kaum zweifelhaft sein, dass *ūm kispi* und *ūm* NU-BAD-*ti* = *bubbulum* den Tag (oder die Tage) der Unsichtbarkeit des Mondes als den „Ruhetag" bezeichnen (anders Delitzsch, *Wörterbuch* S. 181). Möglicherweise war mit dem Ruhetag des Mondes ein Ruhetag für die Menschen verbunden. Es ist die Vermutung kaum sofort abzuweisen, dass NU-BAD-*tu* irgendwie eine ideographische, vielleicht gar phonetische Schreibung für *šabattum* ist (= *ūm nūḫ libbi* = שַׁבָּת). Ich würde diese Vermutung viel sicherer aussprechen, wenn sich nicht das assyrische Wort *ša-bat-tum* (so geschrieben) nur wenige Zeilen nach dem Ausdrucke [*ūm*] NU-BAD-*ti* (II R 32, 16a) und auf 67, 4—2, 1 (veröffentlicht von Dr. Lehmann in der *Z. f. Assyriologie* II, 63—64) Z. 12—13 der Ausdruck NU-BAD-*ti* . . . *ul i*-[cuneiform] (= *i-bit*?) fände.

b) Die Sonne.

Hierzu ein paar Bemerkungen. Zu dem oben vorkommenden Namen *Bišíbi* ist zu bemerken, dass er sich unter der Form *Bišíba* III R 69, Nr. 5, 67 findet. Von verschiedenen anderen Namen der Sonne habe ich in der *Z. f. Assyriologie* I, 390 Anm. und ibidem II, 200 ff. gesprochen. Das eigentliche und hauptsächlichste sumerische Wort für Sonne ist *utu* (siehe dazu *Z. f. Assyriologie* II, 194 f.), wohl verwandt mit *uda* = Tag und = Licht. Ueber das semitische Wort *Šamaš* (= *σαώς* bei Hesychius) (*šamšu*) ist kein Wort zu verlieren. —

Wie alt die Vorstellung ist, dass *Šamaš* auf einem Wagen den Himmel befährt, wie der griechische *Ἥλιος*, ob dieselbe vielleicht mehr dem Bereich der Poesie angehört, vermag ich nicht zu sagen. Auf diese bezieht sich eine Stelle der Inschriften Nabonid's V R 65, 33b ff.: *Gid-*

dí-dí (Aussprache zweifelhaft) *ša milikšu damḳa rākib narkabti āšibi sassi* (Var. *šassu*) *ša lā immaḫri ḳabalšu ṣāmid parī' ḳardūtu ša lā innaḫu birkāšun ina alāku u tāri ša išatiḫu ana maḫrika ina sūḳu u sulā lidammiḳu ík*(?)*irraia* d. i. „*Giddídí*, dessen Weg(?) günstig ist, der auf dem Wagen fährt, auf dem *šassu* (d. Sonnenscheibe??) sitzt, dessen Ungestüm (Vorwärtsdrängen) nicht überholt wird, der die kühnen (eigentlich kriegerischen, heldenhaften) Renner anschirrt, deren Kniee nicht ermatten, möge beim Fortgehen und Rückkehren, während dessen er vor Dir (nämlich *Šamaš*) herzieht, auf Markt und Strasse meine Gedanken (eigentlich Worte)[1]) gut machen". Ich benutze diese Gelegenheit, um den babylonischen Sonnengott von der unwürdigen an ihn geknüpften Vorstellung zu befreien, dass er sich von „heldenhaften Farren" ziehen liess. Das Wort *parū* wird noch vielfach von der jüngeren Generation der Assyriologen durch das eben angeführte Wort übersetzt. Hier die Gründe, warum dies unmöglich ist:

I) Das Determinativ vor *parū* ist dasjenige Zeichen, welches als solches vor Namen für Pferde, Esel und Kameele gebraucht wird, aber nie vor Rindern.

II) Sehr häufig erscheint *parū* zusammen mit Pferden und Wagen in Schlachtberichten etc. Siehe z. B. I R 37, 24 f. (*narkabāti sīsí ṣumbi parí ša ina ḳitrub taḫazi umaššiiru* d. i. die Streitwagen, die Pferde, die Lastwagen, die *parī*, die sie beim Herannahen der Schlacht verlassen hatten), I R 46, 53 b ff. (*murniski parí narkabāti bīli unūti taḫazi* d. i. Pferde, *parī*, Wagen, Waffen, Schlachtgeräte), I R 47, 46 b (*murniski parí imīrí gamallí bīli unūtu taḫazi*), und V R 2, 14 wird ausdrücklich gesagt, dass die *parī* zum Reiten event. Fahren gebraucht wurden (*narkabāti sīsí parí ana rukūb bīlūtišu aḳīssu* d. i. Wagen, Pferde,

---

1) Delitzsch übersetzt noch in seiner *Grammatik* das entsprechende babylonische Wort mit „Träumereien". Es leuchtet ein, dass eine solche Bedeutung hier nicht passt, wie — nirgends. (Siehe dazu meine Erörterungen in der *Wiener Z. f. die Kunde des Morgenlandes* I, 160.)

parī́ schenkte ich ihm zum Fahren und Reiten seiner Hoheit) etc.

III) *Parī́* wird in Beuteberichten oft zwischen Pferden und Eseln und vor *alpī́* (= Rinder) erwähnt, z. B. I R 37, 49—50 (*sīsī́ parī́ imīrī́ gamallī́ alpī́ u ṣīni*), I R 37, 72—73, I R 38, 16—17, I R 39, 18—19.

Aus diesen Stellen geht mit Bestimmtheit hervor, dass *parū* nicht irgend eine Art Rind sein kann (denn sonst würden nicht nach den *parī́* die *alpī́* erwähnt), dass es zum Ziehen der Wagen verwandt wird und jedenfalls irgend eine Art „Pferd" (aber kaum Maultier) ist, dass demnach eine Zusammenstellung von *parū* mit hebr. פר, die für Jeden, der die leiseste Ahnung von semitischer Lautlehre hat, so undenkbar ist, wie die von דב mit *dabū*, auch durch die Bedeutung der beiden Wörter verboten wird. Da פְּרָא im Aramäischen „laufen" zu heissen scheint, so möchte ich glauben, dass die Bedeutung „Renner" sowohl dem hebr. פֶּרֶא wie arab. فَرَأ = „Wildesel" ursprünglich zukommt und so *parū* mit den angeführten hebräischen und arabischen Wörtern zu verknüpfen ist. Die Vergleichung von *purīmu* mit פֶּרֶא wird auf diese Weise äusserst fraglich, was sie wegen der lautlichen Discrepanzen längst war.

Was *agāli* betrifft, welches oft neben und in Verbindung mit *parū* erscheint, so ist zunächst zu bemerken, dass es mit hebr. עֵגֶל lautlich nicht übereinstimmt. עֵגֶל müsste im Babylonischen als *iglu* oder *iglu*, *agālu* im Hebräischen als עָגוֹל (א, ה) erscheinen. Weil *parū* mit „Farre" wiedergegeben wurde, lag es auf der Hand, dass man in *agālu* ein „Kalb" sah. Dass auch dies unmöglich, zeigt z. B. III R 8, 64—65 (*alpī́sunu ṣī́nisunu sīsī́ parī́ agāli*), wo die *parī agāli* nach Rindern, Schafen und Pferden genannt werden. Nichts berechtigt aber überhaupt zu der Annahme, dass wir in *agāli* „Junge" irgendwelcher Art zu sehen haben! Ich glaube vielmehr, dass

agāli an verschiedenen Stellen wenigstens sich deutlich als Attribut oder Apposition zu *parī* kenntlich macht. Dazu gehört die ebengenannte Stelle III R 8, 65, wo *parī* das Determinativ „Esel" hat, aber *agāli* ohne ein solches ist, ganz besonders aber III R 8, 51, wo SALMANASSAR erzählt, dass er dem *Aramu* seine Wagen, seine Hengste, seine Pferde und *parīšu agāli* etc. fortgenommen habe. Hier hat *parī* das Pronomen suffixum, aber *agāli* nicht (dass kein Fehler vorliegt, erhellt aus CRAIG's Collation in den *Hebraica* Vol. III S. 214). Folglich muss hier *agālī* Attribut zu *parī* sein. Arab. عَجِلَ und syr. ܥܓܠ „eilen" in Verbindung mit der für *parū* vermuteten Etymologie legen es nahe, in *agālu* wenigstens an verschiedenen Stellen ein Adjectivum mit der Bedeutung „schnell(füssig)" zu sehen (cf. für die Form hebr. עָגוֹל). Aus diesem Adjectiv ist nun aber ein Substantiv geworden, welches an einigen Stellen unzweifelhaft als ein solches erscheint, so z. B. II R 16, 34c und II R 24, 26 add. (siehe STRASSMAIER, *Alph. Verzeichnis* Nr. 103). Nach dem soeben Dargelegten dürfen wir in diesem substantivischen *agālu* ein Synonym von *parū* sehen.

II. Die (übrigen) Planeten.

a) Saturn.

Der in den Planetenlisten an fünfter Stelle erscheinende Name ist *Kaimānu*[1]. Das für ihn verwendete Ideogramm

---

[1] Assyriologen der Schule DELITZSCH werden von mir eine Begründung meiner Transcription verlangen. Ich bemerke nur Folgendes: Dass *kaimānu* = *kaianu* (*kajjanu?*), dass ferner als Ideogramm für das Wort GUB (= stehen etc.) verwandt wird, spricht sehr dafür, dass es von der Wurzel von *kānu* abzuleiten ist (so ZIMMERN, *Busspsalmen* S. 17 und so gewiss die meisten Assyriologen, so unklar auch ihnen wie mir die Form sein mag) und jedenfalls, dass die Babylonier an diese Etymologie gedacht haben. Indes babylonische Etymologien sind in der Regel den Lehm nicht wert, auf dem sie der Nachwelt überliefert sind, und diese Frage ist für

ist SAG-UŠ. Dasselbe wird II R 32, 25ef durch *ka-a-a-ma-nu*, IV R 16, 3—4b durch *ka-a-a-na*, IV R 20 Nr. 1 Obv. 5—6 durch *ḳaḳ-da-a*[1]) wiedergegeben. Letzteres

---

uns nur von einer Wichtigkeit zweiten Grades. HAUPT und DELITZSCH, die leider ein paar Fälle auf Kosten von hundert anderen ihnen gegenüberstehenden urgieren und bestreiten, dass A + A im Babylonisch-Assyrischen den Wert *ai* gehabt habe (gegen SCHRADER in der *Z. f. Assyriologie* III, 1 ff.), lesen *ka-a-a-ma-nu ka'âmânu* (HAUPT in der *Z. f. Assyriologie* II, 282 Anm.) und *kâmânu* (DELITZSCH, *Grammatik* S. 45, 104—105; 155 und 156 Anm.). HAUPT lässt aus *ka'âmân* (*ka'ă an*) hebr. כִּיּוּן werden. Das geht noch, da wir ja nicht wissen, wie hebr. כיון ausgesprochen wird. Aber wie aus *ka'âmânu* mandäisches כיואן und pers. كيوان werden sollen, weiss ich nicht zu erklären und HAUPT wohl auch nicht. DELITZSCH nimmt zweifelnd (S. 156 Anmerkung) eine Nebenform *kêwân* an, aus der dann כיון etc. entstanden sein sollen! Ja, wenn so der Umlaut wie ein deus ex machina erscheinen könnte, wo man mit seiner Theorie nicht mehr auskommt. Ein Umlaut von *a* zu *i* (*î*) wird aber im Assyrischen nur möglich 1) durch Verlust eines Hauchlautes, 2) durch den Einfluss benachbarter *u*- und *i*-Laute, 3) durch *r* (*l*) und Zischlaute. Alle diese drei Bedingungen treffen hier nun aber nicht zu und demgemäss ist eine ass. Form *kêwan* ein Unding. Ich halte mich an die Tatsachen, nämlich an die, dass 𒀀 𒀀 und 𒅀 mit absolut verschwindenden Ausnahmen nur in solchen Wörtern im Assyrischen erscheinen, die selbst oder deren Wurzeln in den entsprechenden Sprachen ein *j* aufweisen oder das Auftreten eines solchen erlauben (z. B. als radices mediae ו) und ferner die, dass den Zeichen 𒀀 𒀀 und 𒅀 in assyrischen Wörtern in anderen Sprachen in der Regel Lautverbindungen mit *j* entsprechen. Ich will nicht leugnen, dass vielleicht in der späteren Zeit unter gewissen Bedingungen in Wörtern, die 𒀀 𒀀 oder *a*-𒅀 aufweisen, der *i*-Laut verschwunden sein mag, vielleicht auch nur dialektisch. Aber ebensowenig wie wir *aš-ta-kan a(s)sakan* sprechen, obwohl die Assyrer es später so sprachen, ebensowenig haben wir ein Recht, 𒀀 𒀀 und *a*-𒅀 *a* oder *a'a* zu verlautlichen. Entsprechen demnach assyrischem *ka-a-a-ma-nu* hebräisches כיון, mandäisches כיואן und persisches كيوان, so genügt mir das, um das assyrische Wort unbedenklich *kaimanu* (*kaiwanu*) zu transscribieren. Weiteres ist hier nicht am Platze.

1) Siehe dazu FLEMMING, *Steinplatteninschrift Nebukadnezars II.* S. 39 und 40 (vgl. GROTEFEND III, 4: „*ana Ísagila . . . kakda kaiānak*“ mit NERIGLISSAR I, 17: „*ana Marduk kaianak lā batlak*“). (FLEMMING übersetzt zweifelnd: Reinheit, Lauterkeit, Vorzüglichkeit.)

Wort heisst „beständig“, wie sich aus anderen Stellen ergiebt, ebenso *ka-a-a-na.* Zu *ka-a-a-ma-nu* = „beständig“ siehe die sog. *Synchronous history* (kürzlich von WINCKLER und PEISER übers. in der *Keilinschriftlichen Bibliothek*, herausgegeben von SCHRADER) Col. IV, 25 u. I R 24, 25—26 (*ša tanatašu danānu kaimānuma ana ḫuribti taruṣu pānušu ana šitaprušu ḫutī'nišu iṣāḫa libbišu* d. i. „dessen Erhabenheit und Macht beständig ist, dessen Angesicht zur Wüste gerichtet ist und dessen Herz begehrt, seinen Schutz auszubreiten(?)“. Vgl. endlich zur Bedeutung von *kaimānu* (und somit zu der von SAG-UŠ) III R 4, Nr. 4, 37 folgende: *šāru dannu kaimānu ina birtuššunu alāku lā iparas* = „ein gewaltiger, anhaltender Wind, liess er sich nicht hemmen, zwischen sie hineinzugehen“. Zu dieser Bedeutung von *kaimānu* etc. stimmt, dass es auch durch *guba* (sonst = stehen etc.) wiedergegeben wird, z. B. IV R 28, 25—26 (wo es etwa die Bedeutung „dauernd“, „ständig“, „treu“ etc. hat). — Dass demnach SAG-UŠ, weil = *ka-a-a-nu*, *kaimānu* und *ḳakdā*, jedenfalls auch die Bedeutung „dauernd“ etc. hat, ist sicher. Daneben hat es aber auch noch einen davon abweichenden Sinn. II R 26, Nr. 1 Revers ef 4 (nach meiner Ergänzung; siehe BRÜNNOW, *Classified List* Nr. 3583) hat es die Bedeutung *kullum ša rī'ši*, II R 30, 15g die Bedeutung *rī'šān ílātum*, II R 30, 1a die Bedeutung *šaḳū ša rī'ši.*

Alle diese Uebersetzungen deuten für SAG-UŠ als Adjectiv auf eine Uebersetzung wie „hochhäuptig“ hin (= stolz, hochmütig?). Was SAG-UŠ in den sumerischen Inschriften der altbabylonischen Könige bedeutet (cf. I R 2, Nr. V, 1 Z. 4—5 und Nr. V, 2 Z. 3—4, wo sich *Išmī'-Dagan* den SAG-UŠ von *Ūru* nennt, I R 3, Nr. XII, 1 Z. 5—6 und Nr. XII, 2 Z. 5—6, wo sich *Būr-Sīn* als den SAG-UŠ des Tempels des *Ínlil* bezeichnet etc.), ist nicht bestimmt. Eine Bedeutung wie „beständig“ (= beständiger Hüter oder ähnlich) ist nicht ausgeschlossen. Jedenfalls also können wir mit Bestimmtheit sagen, dass der Planet, der SAG-UŠ

im Sumerischen heisst, als solcher bezeichnet wurde entweder als der „Beständige" oder als der „Hochhäuptige". Vorausnehmend, dass SAG-UŠ das fast allein für diesen Planeten gebräuchliche Wort ist, können wir mit Fug und Recht behaupten, dass durch das Wort eine charakteristische Eigenschaft des damit verbundenen Planeten angedeutet werden muss. Was ein „hochhäuptiger" Gott sein soll oder ein „hochmütiger" Planet, ist nicht einzusehen. Bleibt also für SAG-UŠ als Planetenname nur die Bedeutung „beständig", „treu", „dauernd" oder, wie Delitzsch (*Grammatik* S. 45 und 155) will, „ewig". Wenn es sich nun darum handelt, zu untersuchen, was für ein Planet durch ein solches Attribut von den andern unterschieden worden sein kann, so kann die Entscheidung nicht zweifelhaft sein. Nur Saturn kann damit gemeint sein, der durch seine verhältnissmässig langsame Bewegung und namentlich durch sein verhältnissmässig stätiges Licht den Eindruck des „Beständigen", „Ewigen" mehr als irgend einer der anderen Planeten hervorruft. Dazu stimmt vorzüglich, dass er II R 48, 52a *lulim*, das ist „Leitschaf" (eigentlich Vorderschaf), genannt wird, ein Name, der ausser etwa dem Jupiter, dem Herrn der Ekliptik, von den fünf eigentlichen Planeten nur dem Saturn zukommen könnte. Da bei den Hebräern (Amos V, 26) כִּיּוּן, bei den Mandäern כיואן, bei den Syrern ܟܐܘܢ u. ܟܘܢ (= *Kēwān*), bei den Persern كَيْوَان der Name des Planeten Saturn ist, so wird es wohl erlaubt sein, aus den verschiedenen SAG-UŠ im Assyrischen entsprechenden Wörtern das Wort *ka-a-a-ma-nu* = *kaimānu* herauszugreifen und für den assyrischen Namen des Planeten Saturn zu halten, der als Lehnwort zu den Hebräern, Mandäern, Syrern und Persern gekommen ist (cf. schon Oppert im *Journal asiatique* 1871, tom. 18, S. 445 und Schrader in den *Studien und Kritiken* 1874: *Kewan und Sakkuth*). Dies Resultat wird in ganz besonderer Weise durch folgende Beobachtungen bestätigt:

1) II R 49, Nr. 3, 41 wird der *Kaimānu* (= Saturn) der Stern von *kittu* und *mīšar* genannt d. i. von Recht und Gerechtigkeit. Wie hier der *Kaimānu* (= Saturn), so wird an zahlreichen Stellen die Sonne als der Gott bezeichnet, dem Recht und Gerechtigkeit unterworfen sind[1]).

2) erhält die Sonne das Prädicat „*kaimānu* am Himmel" (IV R 28, 26a).

3) wird die Sonne III R 69, Nr. 5, 66 *ṣalam* genannt mit dem Ideogramm KUŠ, der Saturn II R 49, Nr. 3, 42 *ṣalmi* mit demselben Ideogramm. Nun könnte man sagen: Also ist II R 49, Nr. 3, 41 (*dingir*) SAG-UŠ gar nicht der Saturn, sondern die Sonne. Allein dagegen spricht mit aller Entschiedenheit: 1) dass dann in der Planetenliste II R 51, Nr. 2 + II R 49, Nr. 3 Obvers der Saturn fehlen würde, 2) dass unter dieser Annahme die Sonne zwischen Mercur und Mars stehen würde. Es ist daher nicht zu leugnen, dass dem Saturn in verschiedener Weise gleiche Qualitäten wie der Sonne beigelegt werden[1]). Dies geht so weit, dass

4) II R 49, Nr. 3, 41 durch die Bezeichnung des Saturn als (*dingir*)SAG-UŠ-(*dingir*)*Utu* ausgedrückt wird, dass man Saturn und Sonne irgendwie mit einander verknüpfte. Dass dies zum Teil seinen Grund darin hat, dass Saturn der Planet des Gottes *Ninib* war d. i. der Sonne im Moment ihres Aufgehens, der Sonne am Horizonte (siehe dazu unten den Abschnitt über *Ninib*), während die Sonne von den Babyloniern ursprünglich insbesondere als die aufgehende verehrt ward, deute ich hier nur an.

Nun aber beachte man die Angabe Diodor's in Buch II, 30: οὓς (nämlich die Planeten) ἐκεῖνοι κοινῇ μὲν

---

1) Beachte auch den Umstand, dass eine Tochter des *Ninib* (zu dem, wie wir sehen werden, der Planet Saturn in Beziehung gesetzt wurde) *Nin-nig-gi-na* (= *Bīlit kitti* = „Herrin des Rechts") war (nach III R 68, 25gh), während nach II R 58, 11ab *Kittum* d. i. „Recht" ein Sohn des *Šamaš* war.

ἑρμηνεῖς ὀνομάζουσιν ἰδίᾳ δὲ τὸν ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων Κρόνον ὀνομαζόμενον ἐπιφανέστατον δὲ καὶ πλεῖστα καὶ μέγιστα προσημαίνοντα καλοῦσιν Ηλιον[1]). An dem letzten Worte hat man lange herumcorrigiert. Die Angabe war zu auffallend, als dass man sie für richtig halten konnte. Man machte darum aus *Ηλιον Βηλον* oder *Ηλον*. Nun wissen wir aber von einer Identification des Saturn mit *Bīlu* absolut Nichts, andererseits erwähnen die Keilschriften keinen Gott Namens *Ilu*[2]) und endlich wäre es erst recht gewagt, anzunehmen, dass die Babylonier den Saturn den Gott oder Herrn κατ' ἐξοχὴν genannt. Ergo dürfen wir *Ηλιον* weder zu *Βηλον* noch zu *Ηλον* „verbessern". Durch das oben Gezeigte wird die in Rede stehende Stelle des Diodor hoffentlich für alle Zukunft vor den Gelüsten der Textkritiker geschützt bleiben.

Mit dieser nahen Verknüpfung des Saturn mit der Sonne hängt unstreitig der Umstand zusammen, dass *Ninib* d. i. die Ostsonne (zu dem der Saturn in Beziehung gesetzt wurde) verschiedentlich als die Sonne κατ' ἐξοχὴν erscheint. Beachte dazu einerseits, dass ⊢ = Sonne und = *Ninib*, andererseits, dass das Ideogramm UT-GAL-LU (= Sturmsonne), welches gewöhnlich = *Ninib*, IV R 19, 48—49a = *Šamaš*.

---

1) Siehe dazu Lenormant, *Magie* 137 ff. Aehnlich wird auf einem Papyrus des Louvre, der die Astronomie des Eudoxos enthält, zufolge Lenormant, *Magie* 138 Saturn ὁ τοῦ ἡλίου ἀστήρ genannt. Die Notiz bei Servius *ad Aeneid.* I, 729 (apud Assyrios Bel dicitur quadam sacrorum ratione et Saturnus et sol) bezieht sich auf den babylonischen *Bîl-Marduk* und hat also mit den oben genannten Stellen Nichts zu schaffen.

2) Es wird endlich einmal Zeit, dass dieser ewige Jude, der noch immer in populären und wissenschaftlich sein sollenden Büchern erscheint, von der Bildfläche verschwindet. Dass bei den Phöniciern *Il(os)* Name eines spec. Gottes gewesen zu sein scheint, berechtigt doch nicht dazu, ihn auch den Babyloniern aufzubürden.

b) Venus.

Der Sternname *Dilbat* bezeichnet bei den Babyloniern, wenn auch gewöhnlich die Venus, so doch auch den Mercur. IV R 27, 23—24 a ist sumerisches *mul-an-na-dil-bat-gim* = *kîma kakkab šamî Na*(!)*bû* d. i. „wie der (Himmels)-Stern *Nabû*" und III R 53, 38 b wird *mul*-DIR (welches = [cuneiform] -*tim* BIL d. i. gemäss II R 49, Nr. 3, 31 = *miḳtim išâti* = „Feuerstelle", „Scheiterhaufen") durch *Dilbat* = *Muštabarrû Mûtânu* erklärt, woraus hervorgeht, dass *Dilbat* ein Name des Sterns *Miḳtim išâti* und *Muštabarrû-mûtânu* ist. Letztere beiden Namen aber bezeichnen, wie wir unten sehen werden, den Mercur[1]). Wie *Dilbat* = Mercur = *Nabû* ist, so bezeichnet es die Venus als die *Nâbat* (V R 46, 40 a b: (*mul*) *Dilbat* = *Nâbat kakkabu*). Cf. dazu II R 7, 37 g h: *dilbat* = *nabû*.

Wir haben demnach bei unserer Deutung der Planetenlisten für *Dilbat* die Wahl zwischen 2 Planeten. Von den anderen Namen kann der *Dâpinu* nicht die Venus sein,

---

1) Diese Tatsache, die nicht wegzuleugnen ist (oder es müssten die Grundlagen der Textlesung als unsicher angezweifelt werden), wird Manchen sehr auffallend erscheinen. Man könnte meinen, dass dann überhaupt auf keine Sicherheit in irgend einer Weise zu rechnen sei, wenn ein Name zwei verschiedene Planeten bezeichnen könne. Dem gegenüber ist zu bemerken, dass ich aus den Beobachtungsberichten keine Stelle kenne, die nahe legte, in einem Planeten genannt *Dilbat* je den Mercur zu sehen. Es beschränkt sich der Gebrauch dieses Namens auf die zwei oben genannten Stellen, an deren einer (IV R 27, 23—24 a) *dilbat* sowohl wie *na*(*â*)*bû* ev. auch appellativisch als „der Verkünder" gefasst werden könnten. Dass Mercur sowohl wie Venus *dilbat* genannt werden konnten, ist ja nicht merkwürdig. Heisst *dilbat* doch „verkünden" und künden doch die beiden Planeten den Tag an durch ihr Erscheinen am Morgenhimmel. Die Babylonier aber haben selbst das Missliche gefühlt, das in dem Umstand lag, zwei Planeten mit einem Namen benennen zu können, und haben daher *Dilbat* im Wesentlichen nur für die Venus gebraucht, während *Nabû* (ursprünglich = Mercur = der Verkündiger = *dilbat*) für den mit dem Mercur verknüpften Gott verwandt wurde und nur ein einziges Mal (V R 46, 40 b) *Nâbat* (aber in Verbindung mit *kakkabu* = Stern) für den Venusstern.

weil dieser Stern, wie ihr Name *Nābat* zeigt, als Femininum gedacht wurde. Aus demselben Grunde kann *Bibbu-Ḳarradu* nicht die Venus bedeuten, aus dem nämlichen Grunde *Muštabarrū-Mūtānu* nicht. Endlich ist der Planet *Kaimānu* schon oben mit dem Saturn identificiert worden. Demnach muss *Dilbat* in unseren zwei Listen die Venus bezeichnen. Es ist klar, dass II R 48, 51a ZIG als Ideogramm für diesen Planeten aufzufassen ist, *zib* dagegen als Glosse zu demselben, wie denn auch V R 39, 33e ZIG = *šimtum* die Glosse *zib* hat und gemäss II R 20, 11d ff. ZIG den Lautwert *ṣip* (cf. II R 40, 48–49a). Siehe auch V R 39 Z. 47ef: *zib* = *šimtan*. Es lässt sich die Vermutung nicht abweisen, dass dieses *šimtan* = *zib* mit unserem *Zib* = „Venus" ursprünglich identisch ist, da einerseits *šimitan* bestimmt = „Abend" ist und für *šimtu* diese Bedeutung durch IV R 57, 13c (*illit Ištar munammirat šimti* = „die strahlende Venus, die den Abend (?) erhellt") äusserst nahe gelegt wird. Cf. den Namen *ἕσπερος* (wie *zib* 1) = Abend, 2) = Abendstern!) des Venussterns. Der Entgegnung, dass dieses *Zib*, falls es „Abendliche" bedeutete, doch nur eine Erscheinungsart der Venus fixieren würde, treten wir mit der Bemerkung entgegen, dass *Dilbat*, weil = „verkünden" und darum auch den Mercur bezeichnend (da sowohl Mercur als auch Venus den Tag verkünden), dies sicher tut. *Dilbat* bezeichnet die Venus als Morgen-, *Zib* als Abendstern. Zu *Dilbat* = Venus stimmt *Δελέφατ* = Venus bei Hesychius (ed. Schmidt II, 172: *Δελέφατ· ὁ τῆς Ἀφροδίτης ἀστήρ, ὑπὸ Χαλδαίων*), ܕܠܒܬ bei *Bar Bahlūl*, ferner ליבאת bei den Mandäern (so gewöhnlich, nach Nöldeke kommt einmal דיבאת, Var. דיבית, zweimal דליבאת, auch noch עיאת vor): siehe dazu z. B. Siouffi, *Religion des Soubbas* S. 146. Beachte hierzu auch ديلغتان (bei Albīrūni, *Chronologie orientalischer Völker* ed. Sachau S. 321) = صنم الزهرة. Da die Handschriften hier ديلعتان haben, hält es Nöldeke für ebensogut möglich, dass ديلبتان zu lesen ist.

c) Mercur.

a) III R 54, 23b lesen wir: *Ūmu 14* (*kam*) *ilu ittu ili*
ímuru u (*kakkabu*) (*bibbu*) *Ḳarradu itti Sīn izziz* d. i. „am
4. Tage wurde der Gott mit dem Gotte zusammen ge-
ehen und (*kakkabu*) (*bibbu*) *Ḳarradu* stand neben *Sīn*."
er Ausdruck: „der Gott wurde mit dem Gotte zusam-
ien gesehen" bezieht sich darauf, dass Sonne und Mond
ır Zeit des Vollmonds zusammen über dem Horizonte
anden. Zu dieser Zeit stehen beide miteinander in Oppo-
tion. Zu eben dieser Zeit kann daher der Mercur nicht
eben dem Monde stehen. Also kann der *Ḳarradu*-Planet
icht der Mercur sein.

b) III R 54, 34bff. liest man: *Marduk ina nimurišu*
Umun-pa-ud-du-a KAŠGAL-GID *išakāma* SAG-MÍ-GAR
ia ḳabal šamī izzazma Nibiru d. i. „*Marduk* bei seinem
rscheinen ist *Umunpauddua*, (wenn er) [ ] Stunden
= Doppelstunden) hoch steht, SAG-MÍ-GAR, wenn er
n Meridian (eigentlich in der Mitte des Himmels) steht,
Vibiru". Mercur kann des Nachts nicht im Meridian stehen
nd des Tags kann man ihn dort nicht sehen. *Marduk*
t = *Umun-pa-uddu-a* = *Nibiru*, *Nibiru* steht im Meri-
ian. Also kann der *Umunpauddua* nicht der Mercur
ein, wie früher Oppert, Ménant (*Syllabaire Assyrien*
I, 354), Sayce (*Transactions of the S. of Bibl. Arch.* 1874,
, 168) und Schrader (*Studien und Kritiken* 1874, I, 348)
neinten. Es bleibt demnach, da für *Kaimānu* schon der
aturn in Beschlag genommen ist, für den Mercur nur der
Iame (*Muštabarrū-Mūtānu* =) NI-BAT-*a-nu*. Zur Lesung
ieses halb ideographisch halb phonetisch geschriebenen
Iamens siehe V R 46, 42ab, womit man V R 43, 39cd
Dingir silim mu-un-ni=*Nabū* (als) (*ilu*) *muštabarrū salīmi*)
ergleiche. Da *si* = (sich) sättigen = *barū* (cf. Zimmern, *B.*
Busspsalmen S. 31), dürfte der Name SI-*mu-tu* (II R 48, 54a)
ür den Mercur zu lesen sein *Muštabarrū-mūtu* und zu
euten: „Der sich mit Tod Sättigende"; der Name *Mušta-*

barrū-mūtānu könnte eventuell ähnlich gedeutet werden, vielleicht aber auch (da *ni* = *barū* = sehen) als „der Pestilenz zur Erscheinung Bringende = der Pestilenz Bewirkende". Allenfalls könnte in dem Namen SI-*mūtu* SI fälschlich für *muštabarrū* = „sehen lassend" gebraucht und der Name *Muštabarrū-mūtu* zu übersetzen sein: „Der Tod Bewirkende". —

Die Deutung des *Muštabarrū-mūtānu* als Mercur bestätigen seine sonstigen Namen. III R 57, 62 a f. liegt eine Liste von Namen des Mercur vor mit der Unterschrift (UL) *Muštabarrū-mūtānu sība zikrušu* d. i. „Mercur seine sieben Namen".

Diese sind 1) 〈〈-*ma*, gemäss II R 49, Nr. 3, 37, wo Mercur den Namen *Šanumma* hat, *Šanamma*[1]) zu sprechen. *Šanamma* kann nur durch „anderer", „verschiedener" gedeutet werden. Der Name dürfte sich darauf beziehen, dass Mercur gewissermassen in zwei Hypostasen als Morgen- und als Abendstern erscheint.

2) *Aḫū*, gemäss II R 49, 38 = [cuneiform]-*ra*, also nicht = Feind, sondern = „Leopard"[2]).

3) *Nakaru* = Feind.

4) *S(!)arru* (so ist hier mit II R 49, 35 zu lesen und nicht *Ṣarru*. [cuneiform] hat auch den Lautwert *sar* neben *ṣar*, sowie auch den Lautwert *šar*, z. B. III R 13, 38) = der Widerspenstige.

1) Also ist hier 〈〈 Ausdruck für 2, wie V R 37, 28 Col. I; cf. den Lautwert *min* des Zeichens 〈〈 (damit zusammenhängend, dass 〈〈 = 2 und 2 = *min*); cf. endlich III R 61 Nr. 2, 25 u. 28: 〈〈*tu* = *šanītu* (*Sin ḫarranšu* ([cuneiform] d. i.) *umašširma* ([cuneiform] d. i.) *šanītuma illak* = „*Sin* verlässt (verliess) seinen Weg und geht (ging) einen anderen") und III R 60, 13 und 102.

2) Die so sehr häufige Verbindung des *aḫu* mit dem Löwen und die Vergleichung der *Ištar* mit einem *aḫū* dürfte die jetzt beliebte Uebersetzung von *aḫu* durch „Schakal" (hebräischem אחים, dessen Bedeutung auch völlig zweifelhaft, zu Liebe) von vorn herein ausschliessen.

5) *Lumnu* = „das Böse“. Dass *lumnu* und nicht *limnu* zu lesen, zeigt K 4195, eine Tafel, die ebenfalls Namen des Mercur enthält. II R 49, Nr. 3, 32 lesen wir dafür *lum*-LUM. Hier ist LUM sicherlich an zweiter Stelle *num*[1]) zu lesen, aber kein Schreibfehler.

6) *Lul-a*, sonst = *Šîlibu* = Fuchs (siehe dazu IV R 11, 45—46a).

7) *Ul-Nim-ma* d. i. Stern von Elam, wie ein Duplicat der in Rede stehenden Liste (kleines Fragment ohne Nummer) beweist, wo als siebenter Name UL-NIM-MA-(KI) erscheint. Der Name mag auf Mercur, den Morgenstern, gehen, als in der Richtung erscheinend, wo Elam für Babylonien lag und demnach mit *Dilbat* (= der Verkünder) sowie *Nabû* (ebenfalls = der Verkünder) zu vergl. sein. —

Diese sieben Namen scheinen die gebräuchlichsten für den Mercur gewesen zu sein, weshalb er denn geradezu als der Planet mit sieben Namen bezeichnet wird (*Bibbu ša sîba zikrušu* III R 52, 51a), obwohl er noch eine ganze Reihe weiterer Nebennamen besitzt. Ich bespreche davon hier nur noch einige wenige:

II R 49, Nr. 3, 31 und II R 51, Nr. 2, Rev. 64 wird der Mercur als der MUL-[cuneiform] = *Ma-ag(k,ḳ)-ru-u* bezeichnet. Ueber die Bedeutung dieses Wortes haben sich Viele den Kopf zerbrochen. Da dasselbe eine gewisse Wichtigkeit hat, so geben wir in Kürze die Anhaltspunkte, aus denen sich der Sinn desselben erschliessen lässt. *Magrîtum* wird II R 35, 44gh durch *lâ ḳa-bi-[í]*(!) (siehe Strassmaier, *Alph. Verzeichnis* Nr. 6421) = *ul ul-la-tum*[2]) (Z. 43 ibid.) erklärt. *Ul ullâtu* steht II R 17, 27b als Attribut des Wortes *maruštu* (= Krankheit) im Parallelismus mit

1) Gemäss Amiaud bei Hommel, *Geschichte Babyloniens und Assyriens* 326 Anm. 2 hat LUM auch in der Gruppe DAGAL-A-LUM den Lautwert *num* (*Am-a-num*).

2) Delitzsch (*Wörterbuch* S. 192 Anm. 11) liest *nullâtum*. Dass diese Lesung falsch ist, zeigt 1) II R 35, 33h (*lâ ul-lu-u*) und 2) II R 17, 27ab, wo das Wort = sum. *nu-gar-ra* = nicht . . . .

ul damiḳtu (= ungünstig) (Z. 28) und IV R 17, 20b *ul ul-la-a*[*-tu*]) im Parallelismus mit *kišpu* (Zaubertrank, Gift): *ša kišpi ipušūni iḳpudūni ul ullā*[*tu*] = „welche Zaubertrank bereiteten, nicht . . . . ersannen". *Ul ullātu* muss also etwas wie „unheilvoll", „ungünstig" bedeuten. Damit stimmt nun aufs Schönste, dass *ul ullātum* (siehe oben) = *lā ḳa-bi*[*-í*] (cf. II R 35, 31 h: *lā ka-ap-pi* (= *lā ḳabī*!) unmittelbar vor *lā ullū*). Denn diesen Ausdruck wird man doch im Hinblick auf das eben Ausgeführte ohne Zweifel mit „nicht auszusprechen"[1]) übersetzen dürfen. Es ist demnach *magrītum* = *ul ullātum* genau = lat. nefastum. Also dürfte auch *magrū* (= dem Planeten Mercur) diese Bedeutung haben. Dass dazu die bisher erklärten Namen desselben vorzüglich stimmen, zeigt ein Blick auf dieselben. Dasselbe *magrū* (= sumerisch. *sa, si?*) weist auch III R 52, 49 b auf, wo (*ūmī magrūti* =) „ungünstige Tage" vorzüglich in den Zusammenhang hineinpassen. Ob *magru* (mit kurzem Endvocal?) in dem Monatsnamen *arḫu magru ša Adari* = ואדר (Schaltadar) mit diesem *magrū* zusammenhängt, worauf das gleiche Ideogramm hinweisen könnte, wage ich nicht zu entscheiden (cf. DELITZSCH, *Wörterbuch* S. 189—190 und die Anmerkungen dazu). Interessant wäre die Etymologie des Wortes *magrū* vom religiös-psychologischen Standpunkte aus, falls sie absolut sicher wäre. Wie nämlich *magrītum*, so ist auch *mi*(*k*, *ḳ*)*gi*(*r*)*tum* = *ul ullātum* (II R 35, 40—41 g h), also *magrītum* von einer Wurzel *m-g-r* (eventuell auch *m-k-r*, *m-ḳ-r*) abzuleiten. Falls *m-g-r* als solche anzusehen ist, hätten wir die merkwürdige Tatsache, dass *magāru* = „günstig sein" ist und dass Ableitungen von dieser Wurzel den Begriff des „Ungünstigen" bezeichnen. Dass dann die letztere Bedeutung von der ersteren in der Weise ausgeht, dass man

1) Cf. dazu IV R 27, 41 a und vor Allem I R 44, 72 f.: *aban ḳabí magāri*, wo *magāri* (= günstig sein) mit *ḳabí* verbunden und wo nach dem Folgenden dieser Stein durch die Wörter *ḳabí magāri* als Unheil abwendend bezeichnet werden soll.

etwas, was in Wirklichkeit ungünstig war, aus religiöser Scheu mit Wörtern bezeichnete, die „günstig" bedeuteten, ist äusserst nahe liegend[1]) (cf. *Πόντος εὔξεινος*).

Dasselbe Ideogramm MUL-[cuneiform] bezeichnet den Mercur als den *Miḳit išāt* d. i. den „Scheiterhaufen", die „Feuerstelle". (Der Umstand, dass ein Ideogramm für zwei so verschiedene Bedeutungen verwandt wird, zeigt, dass dasselbe als Ideogramm für Mercur seine eigentliche Bedeutung verloren hat.) Siehe II R 49, 11 f (*miḳtim*(*-tim*) *išāti*; so ist dort nach meiner Collation zu lesen), II R 49, Nr. 3, 31 (*mi-kit i-šat*) und III R 53, 38b (*miḳtim*(*-tim*) *išāti*). Lotz (*Historia sabbati* S. 32) liest: *míḳid išât*, übersetzt dieses Wort „torris ignis" und leitet es von יקד ab. Allein mit dieser Uebersetzung ist IV R 57, 42b (*ana miḳit mí u išāti liddīkima* = „er werfe Dich in ein(e) . . . von Wasser und Feuer") selbstverständlich Nichts anzufangen und weiter ist V R 4, 51 *miḳit išāti* ganz unzweifelhaft = „Scheiterhaufen" (cf. dazu Haupt, *Z. f. Keilschriftforschung* II, 282). Da *miḳit* sowohl mit *mí* als auch mit *išāti* verbunden wird, kann es natürlich nicht von יקד abgeleitet werden. Da ferner *mi-kit* = [cuneiform]*-tim*, [cuneiform] aber = *maḳātu* = „werfen", so dürfte *miḳit* bedeuten: „die Stelle, wohin man etwas wirft, wo sich etwas befindet" und *miḳit išāti* demnach eigentlich heissen „Feuerstelle"[2]). (Siehe

---

1) Falls *magrū* = *ṅgalu-íl-du-a* (II R 7, 32gh) unser *magrū* ist, beachte man das Ideogramm (Mensch + hell (rein, schön) + tun) und das Ideogramm des darauf (Z. 33) folgenden *magrītu ka-íl-du-a* = Mund + hell (rein, schön) + machen.

2) Zu [cuneiform] = *miḳit išāt* vergl. auch *ḳāpu* = „einstürzen" (II R 15, 16 + 24ab; II R 26, 23cd; V R 62, 55ab). — Dazu, dass dasselbe Ideogramm einen Stern als den „unheilvollen" und als den „Scheiterhaufen" bezeichnet, beachte, dass der Jupiter gemäss III R 53, Nr. 2, 6 *magrū* d. i. unheilvoll (nefastus) heisst im Monate *Abu*, dem Monate, den Sargon als den Monat *arād Gibil* d. i. des „Herabkommens des Feuergottes" charakterisiert. (Sargon, *Cylinderinschrift* 61; siehe Lyon, *Keilschrifttexte Sargon's* S. 74.)

jezt auch DELITZSCH, *Wörterbuch* S. 191 Anm. 5.) Da der Mercur, weil er immer nicht weit vom Horizont gesehen wird, sehr lebhaft funkelt, passt dieser Name vorzüglich auf ihn (cf. auch den griechischen Namen Στίλβων).

Ebenso der Name *Nu-mi-a* = *Balum* (II R 49, 33) d. i. „Nicht-da", da bekanntlich Mercur nicht oft sichtbar ist.

Zeile 34 ibidem heisst er der *Ḫabbatum* = der „Plünderer". Das sumerische Wort und Ideogramm dafür nimmt unser besonderes Interesse in Anspruch. Dasselbe ist gemäss meiner Collation (*ugal*) SA-([cuneiform] =) GAS[1]) (cf. II R 26, 13gh: (*ugal*) SA-GAS = *ḫab*-[[cuneiform]]-*tu*], II R 31, 81b und III R 61, Nr. 2, 13). Da SA = *sa*- = *šalālu* = „plündern" und GAS = *gas* = „hauen", „schlagen", so kann SA-GAS *sagas* (oder *sakas*) gelesen werden. Gemäss HESYCHIUS (ed. SCHMIDT IV, 23) ist Σεχές[2]) ein babylonischer Name für den Mercur. OPPERT hat *J. Asiatique* 1871 tom. 18, p. 445 in SAG-MÍ-[cuneiform] das Prototyp von Σεχές zu erkennen geglaubt, was 1) deshalb unannehmbar ist, weil dieser Name den Jupiter bezeichnet, 2) aber deshalb, weil die Lesung *Sag-mi-ša* des Wortes eine halb sumerische, halb assyrische sein würde. Ebensowenig begründet ist HALÉVY's Vermutung (*Recherches critiques* p. 27), dass Σεχές = nabat.-talm. סכיא. Siehe ibidem p. 263, wo das nabat. שׁכיא in Uebereinstimmung mit dem Talmud durch „Prophet" erklärt wird. —

Von den K 4195 genannten Namen des Mercur verzeichne ich hier noch *kakkab lā minâti* d. i. „der unberechenbare (Stern)" und den Namen *Írū* (*Našru*) d. i. „Adler". Letzterer könnte vielleicht noch von Bedeutung für das Sabäische werden. Bekanntlich werden dort (siehe hierzu E. MEYER in der *ZDMG.* XXXI, 741) ein östlicher und ein westlicher *Nasr* erwähnt. WELLHAUSEN, *Skizzen u. Vorarbeiten* III, 20 will darin den „fliegenden" und

1) Auch K 4195 bietet (*ugal*) SA-GAS als Name für Merkur.

2) Σεχές· τοῦ Ἑρμοῦ ἀστήρ. Βαβυλώνιοι.

herabschiessenden Adler" des Himmels erkennen (Adler nd Leyer (Wega)). Aber 2 Gestirne, die so nahe bei einnder stehen, kann man ganz unmöglich als resp. östlich nd westlich bezeichnen! Die Analogie mit dem östlichen nd westlichen *Attar* (= Venus) lässt mich vermuten, dass ı dem östlichen und westlichen *Nasr* der Mercur zu sehen st Nach brieflicher Mitteilung D. H. Müller's ist vom Standpunkte des Sabäischen aus Nichts gegen meine Hypohese einzuwenden. Ein Name „Adler" des Mercur mag auf las schnelle Kommen und Verschwinden dieses Planeten iindeuten. Zu dem sonstigen Vorkommen des Gottes *Nasr* siehe Wellhausen l. c.

Das Vorstehende dürfte als unzweifelhaft erwiesen ıaben, dass *Muštabarrū-mūtānu* der Mercur ist.

d) Jupiter.

Es bleiben demnach für Jupiter und Mars *Dāpinu* und *Bibbu.* II R 51, 61 abf. folgt dem Stern UT-AL-KUD = *Dāpinu* der Stern *Mulu-babbar* = (*Kakkabu*) *Piṣū* (= der Weisse). Der diesem folgende Stern ist der *Magrū*, genäss II R 49, Nr. 3, 30 ein Beiname des Mercur. Da II R 49, Nr. 3 ein Duplicat von II R 51, Nr. 2 Rev. ist (s. *Z. f. Assyriologie* I, 265 A. 1 und Bezold, *Literatur* S. 227 § 115b Nr. 4), so ist gemäss II R 49, 30, wo das ►+ in der dritten Spalte zeigt, dass die Zeile mit der Aufzählung von Namen eines anderen Planeten (als des vorher behandelten) beginnt, der Name *Piṣū* = *Mulu-babbar* nicht ein Name des Mercur, sondern des vorhergehenden Planeten *Dāpinu-Nibiru*[1]) (*Nibiri*)-*Marduk* (II R 51, 61—62). Da aber *Nibiru* = *Marduk* = *Umun-pa-ud-du-a* (cf. oben S. 119), so ist auch *Umun-pa-ud-du-a* = *Piṣū* = der Weisse (eig. „Sonnenfarbige"). Der Mars ist nun aber heutzutage rot, wurde auch von den Griechen durch seinen Namen *Πυρόεις* als

1) Zu dieser Lesung der Zeichengruppe BIL-BIL-ÍDIN siehe *Z. für Assyriologie* I, 265, Anm. 3.

rot bezeichnet und es ist nicht anzunehmen, dass eine eventuell anzunehmende weisse Farbe des Mars in ein paar Jahrhunderten zur roten geworden. Also ist *Umunpauddua* = *Dāpinu* nicht der Mars, sondern muss, da die anderen Planeten bis auf Jupiter bestimmt sind, diesen[1]) bezeichnen (cf. EPPING in den *Stimmen aus Maria-Laach* 1881, Band II, 282 – 292 und LOTZ, *Historia Sabbati* 31). Eine sehr schöne Bestätigung dieses Resultates bietet HESYCHIUS. Derselbe giebt als Namen des Planeten Jupiter bei den Chaldäern *Μολοβόβαϱ* (HESYCHIUS ed. SCHMIDT III, 117: *μολοβόβαϱ· ὁ τοῦ Διὸς, ἀστὴϱ, παϱὰ Χαλδαίοις*), ein Wort, welches sich genau mit dem oben erwähnten *Mulu*-(𒀯 d. i.)*babbar* = Jupiter deckt.

Umun-pa-ud-du-a besteht aus zwei Hauptteilen: *umun* und *pa-uddu-a*. SUL (= *umun*) ist unter Anderem auch Ideogramm für „Mann, Held" (vir). Ueber *pa-uddu* = *uddu* = *šūpū* = „zum Vorschein kommen, ausstrahlen" etc., habe ich mich in der *Z. f. Assyriologie* II, 83 ausgesprochen. Beachte dazu noch das Fragment bei DELITZSCH, *Wörterbuch* Seite 56, wo *uda-gim pa-uddu* UD-SIR-*gim sir-sir* = *kīma ūmi šūpāt kīma Na*[*nnari napḫat*] = „wie der Tag strahlt er auf, wie der Neumond (= חֹדֶשׁ) leuchtet er auf". Wir deuten daher *Umunpauddua* als „den aufstrahlenden Herrn(?)[2]) und finden dafür eine Bestätigung in dem Umstand, dass dieser Name gemäss III R 54, 34 b (cf. oben S. 119) nur auf den aufgehenden Jupiter zu beziehen ist.[3])

---

1) Warum SAYCE noch in seiner *Babyl. Religion* 293 Anm. meint, dass der *Umunpauddua* den Mercur bezeichnet, ist mir unverständlich.

2) Worauf die OPPERT-SAYCE'sche Uebersetzung „Messenger of the rising sun" (*Transactions* etc. III, 166) beruht, vermag ich nicht zu erraten.

3) Dass *Umunpauddua* ursprünglich nicht der Name eines Planeten ist, lehrt wohl II R 55, 41 ab ff. (ergänzt gemäss K 4349 Col. II, wovon mir Dr. WINCKLER seine Abschrift freundlichst zur Verfügung gestellt hat, und (!) III R 67, 14 cd ff.), wo *Umunpauddua* als Gemahl der *Bi'lit ilāni* erscheint ((*dingir*) *Umunpauddu* | 𒁮 *dam*(!)-*bi* (*mu-uṣ-ṣa*)-*uš*; *muṣṣa* = *mutsa* wie IV R 28, 37 b). Da der Jupiter mit *Marduk* d. i. der aufgehenden

Da SUL-PA-UD-DU-A gelesen werden kann *Umun-pa-ud-du-a* und II R 47, 65 e f der Gruppe ⟨-*í-pa*(*d*) als mit ihr gleichbedeutend gegenübergestellt wird, welche gelesen werden kann *U*(*mu*)*n-í-pa*(*d*), so schlage ich als Lesung für die Zeichengruppe SUL-PA-UD-DU(-*a*) *Umunpauddu*(*a*) vor.

Von den übrigen Bezeichnungen des Jupiter sind die wichtigsten folgende:

1) SAG-MÍ-GAR, wie er nach III R 54, 35 b heisst, wenn zwischen Horizont und Meridian stehend (wenn x. 30° hochstehend). Ich glaube aber kaum, dass die Babylonier den Begriff des Namens so eng gefasst haben. Solche Erklärungen, wie die in Rede stehenden, sind wohl mehr künstlich. V R 46, 39 ab erläutert das Wort durch *nāš* (*z*)*ṣaddu* ⌉DA-DA-MU. Wie ⌉DADA-MU zu deuten ist, kann zweifelhaft sein. Da sich *ṣaddu* irgendwie auf „Vorzeichen", „Omina" bezieht[1]) = *idāti*, DA aber das Ideogramm für *idtu* (allerdings = Seite) ist, so könnte man DA-DA *idāti* lesen, MU aber durch *šattu* = Jahr übersetzen, falls man nicht vorziehen sollte, in MU das Pronomen possessivum der ersten Person zu sehen. *Sag-mi-gar* bedeutete dann einen Stern, der „das *ṣaddu* hält zu Vorzeichen des Jahres". Was man in das sum. Wort hineingelesen hat, ist mir nicht recht klar. Vielleicht zeigt die Uebersetzung, dass man in SAG *zag* = *piristu* = Bestimmung, in MÍ *mu* = Jahr und in GAR *gar* = machen gesehen hat, also den Namen gedeutet hat als „der, welcher die Bestimmung des Jahres macht". Man beachte, dass (siehe unten) der Jupiter

---

Sonne und Frühsonne verknüpft ward, könnte sich *Umunpauddua* vielleicht ursprünglich auf diese beziehen. Cf. dann zu *Umun* in *Umunpauddua* *umun* = *iṭlu* als Attribut des *Šamas* (z. B. IV R 23, 43 Col. II).

1) Cf. z. B. I R 55, Col. IV, 25 f.: (*ana*) *Sîn mudammiḳ idātia* = „*Sîn*, der meine *idāti* günstig macht", und I R 55, 61—62: (*ana*) *Sîn nāš ṣaddu damiḳtia* = „*Sîn*, der das *ṣaddu* meines Heils trägt". Siehe dazu ferner I R 36, 47, wo *Daragal* (= *Sîn* s. oben S. 14) als der *mušaklim ṣaddi* = „der das *ṣaddu* offenbart" bezeichnet wird und IV R 63, 11 b, wo *Sîn mukallim idāti* d. i. „der die Vorzeichen sehen lässt, offenbart" genannt wird.

der Stern des *Marduk* war, des Gottes, der im Anfang des Jahres die Geschicke bestimmte (siehe oben S. 87).

2) *Nibiru* ist früher mit „Tierkreis" übersetzt worden. Dass es den Jupiter bezeichnet, habe ich *Z. f. Assyriologie* I, 265 Anm. 3 nachgewiesen (cf. jetzt Delitzsch, *Wörterbuch* 64 Anm. 4). Jupiter wird als *Nibiru* bezeichnet, wenn er 1) im Meridian steht (III R 54, 36 b); 2) im Monat *Tišrītu* (III R 53, 8 b); 3) als der Regent der Planeten (und übrigen Sterne?). Darauf bezieht sich die Stelle im Schöpfungsberichte: „*Ištu ūmī' ša šatti uṣṣi* (?) *ana* (?) *uṣurāti ušaršid manzaz Nibiri ana uddū riksišun ana lā ípī'š anni lā ígū manama* = „Nachdem er die Tage des Jahres in den (himmlischen) Zeichnungen angebracht (?), gründete er den Ort des Jupiter, um kennzuzeichnen ihre Schranke, damit keiner abweiche noch auch abirre" (K 3567, 5—7 bei Delitzsch, *Lesest.*[3] S. 94), darauf ferner die Stelle auf Fragm. 18 Rev. Z. 6—8 (l. c. S. 96): *šumšu lū Nibiru āḫizu* [*Kirbiš*] *ša kakkabī' šamāmí alkātsunu li*[*kīn*] (so gemäss V R 21, 56 gh, wo in der Erklärung unserer Stelle hinter *kānu alāku* folgt) *kīma ṣī'ní lirtā ilāni gimrašun* = „möge sein Name sein *Nibiru*, der Packer der *Kirbiš*. Von den Sternen des Himmels möge er festsetzen ihre Bahnen, wie ein Hirte möge er weiden die Götter sie alle". Da *Nibiru* den Jupiter als den Herrn der Ekliptik bezeichnet, möchte ich glauben, dass der Name mit *nibiru* = „Fähre" identisch ist. Wie die Fähre zwischen 2 Punkten immer hin und her fährt, ohne je von dem gewohnten Wege wesentlich abzuweichen, so bleibt Jupiter, mehr als die übrigen Planeten, stets der Ekliptik nahe. Die Babylonier, die eine grosse Freude am Etymologisieren hatten, aber ihre Etymologien einigermassen dem classischen παρθένος = παρ' οὐδενὸς ἕδνα λαβοῦσα anähnelten, haben über die Grundbedeutung von *Nibiru* anders gedacht[1]) (cf. hierzu Delitzsch, *Wörterbuch*

---

1) Es berührt geradezu lächerlich, dass die Babylonier, wo immer eine ungesuchte und eine gesuchte Etymologie möglich waren, fast stets zu der

zum Worte *nibiru*). Im Schöpfungsbericht (Delitzsch, *Lesestücke*[3] S. 96) heisst es in Bezug hierauf: *mā ša Kirbiš Tiāmat i-tib-bi-[ru-ma lā nīḫu]* (so gemäss V R, 21, 45 h i f. ergänzt) *šumšu lū Nibiru āḫizu Kirbiš*: „Weil er rastlos die *Kirbiš Tiāmat* durchdrungen, ist sein Name *Nibiru*, der Packer der *Kirbiš*“. Diese Deutung des Wortes ist natürlich als eine Gelegenheitsetymologie aufzufassen.

3) Der Ausdruck *Dāpinu* = *Ud-al-kud* (?) (nach III R 53, Nr. 2 Obv., 3+5 hiess er so im *Aiaru* und *Du'ūzu*) für den Jupiter ist schwer zu erklären. Tigl. I, Col. VII, 56 wird *Ninib-apil-Ikur* ein *šarru dāpinu* genannt, I R 35 Nr. 2 *Nabū dāpinu* (*šakū*), V R 41, 34 ab (hinter lauter Wörtern, die den Begriff der Macht, der Fürchterlichkeit etc. ausdrücken), erscheint *dāpinu* als Synonym von *imāmu*. Von Wichtigkeit für die Bestimmung der Bedeutung dieses Wortes ist IV R 27, 48 a ff., wo 𒀭 *zi milam guru ud-al-kud ni-bir riabi* mit *ša puluḫtu milammi našū ūmu dāpinu ša rašubbatu ramū* übersetzt wird d. i. „𒀭 der Schreckensglanz trägt, der . . . Tag, welcher Schrecken entsendet“. Hier wird also *ud-al-kud* mit *ūmu dāpinu* übersetzt, während sonst nur durch *dāpinu*. Also dürfte in *dāpinu* ein Begriff latent liegen, der auch in „Tag“ liegt. Da diesem Tage hier ein Entsenden von Schrecken zugeschrieben wird und derselbe Gott, der mit diesem Tage verglichen wird, vorher als einer bezeichnet wird, der Schreckensglanz trägt, so werden wir kaum irre gehen, wenn wir in *dāpinu* sowohl den Begriff der Helligkeit, als auch den des Schreckens ausgedrückt finden wollen, Begriffe, die, wie schon oft bemerkt, sich in manchen babylonisch-assyrischen Wörtern vereinigt finden. Wir übersetzen demnach „*Dāpinu*“ durch „der schrecklich Helle“. Dieses

---

letzteren griffen. Ihre Etymologieen erinnern ganz auffallend an die des Talmud, dessen gelehrte Methode überhaupt mancherlei Anleihen in Babylonien bei den alten Chaldäern gemacht haben dürfte.

Prädicat passt vorzüglich auf den Jupiter, ist aber vielleicht ursprünglich gar nicht eine Bezeichnung dieses Planeten, sondern der Sonne und zwar der Frühsonne, die zum Jupiter in Beziehung gesetzt wurde. Völlig analog ist die Benennung *Marduk*'s[1]) (der Frühsonne und des Planeten Jupiter) als des *ūmu namru* d. i. des hellen Tages bei GADDAŠ, dem Könige von *Babalam* auf 84. — 2 — 11. 178. Vgl. indes (da *dāpinu* = *imāmu*) *imāmu* (= Ungeheuer?) bei SARGON (ed. WINCKLER p. 40 Z. 22 der Texte). Also *Dāpinu* nur = der Schreckliche?

4) Als wichtig zu erwähnen ist noch der Name (*Kakkabu*) *Šarru* = König(sstern) des Jupiter. Vorausnehmend, dass der Planet Jupiter mit *Marduk* verknüpft wurde, weise ich für diese Benennung, die er in den astronomisch-astrologischen Texten des Oefteren hat, auf V R 46, 8ab hin, wo (*Kakkabu*) *Šarru* = *Marduk*. III R 53, Nr. 2, 11 zeigt, dass der Name vor Allem auf den Jupiter im Monat *Ṭibī'tu* anwendbar war. —

Man wird es vor der Hand für sehr verwegen halten und halten dürfen, wenn ich die Vermutung ausspreche, dass den Babyloniern Jupitermonde bekannt waren, oder, sagen wir in ihrem Sinne, Sterne als ständige Begleiter des Planeten.

Von zuständiger Seite (DR. WISLICENUS) wird mir bestätigt, dass es für sehr scharfe Augen selbst in unseren Breiten nicht zu den Unmöglichkeiten gehört, wenigstens einige der Jupitertrabanten mit unbewaffnetem Auge zu sehen, weshalb es unter dem Himmel Babyloniens unter sehr günstigen Bedingungen recht wohl denkbar sein

---

1) Die Ausdrücke: (*ūmu namru*) *ḳarrad ilāni* (*ilāni*) *bi'l bi'li* zeigen, dass *Marduk* gemeint ist. Möglicher Weise ist hier (= *gud*) nicht = *ḳarradu* (was sonst = *gud*·(*ud*)), sondern = *alpu* = Stier. Die Richtigkeit dieser Deutung angenommen, wäre die Deutung des *ūmu namru* als des *Marduk* um Nichts unwahrscheinlicher, da *Marduk*, wie oben (S. 88) erwähnt, in alter Zeit den Stier als Symbol hatte.

müsse, die sämtlichen Begleiter zu erkennen. II R 56, 22 bis 25 werden die vier Götter *Ukkumu* (Raffer?), *Akkulu* (Fresser), *Ikšuda* (Packer, eigentlich = er packt(e)), *Iltíbu* (Satt, eigentlich = er sättigt(e) sich) als Hunde des *Marduk* genannt. Ich wüsste nicht, wie *Marduk* zu ihm zugetanen Hunden kommen sollte in seiner ursprünglichen Bedeutung als „Frühsonne“, zumal da sonst keinem Gotte Hunde zugeschrieben werden. Aber *Marduk* ist auch der Gott des Jupitersterns (siehe unten den Abschnitt: „Die Planetengötter“) d. i. der Jupiter und als solcher Hirte der Sterne. Es liegt daher nicht allzu fern, in den vier Hunden des *Marduk* die vier Trabanten des *Marduk*-Sterns d. i. Jupiter zu erkennen — so lange uns nicht etwas Besseres darüber vorgebracht wird. — Ob dies nun hierher gehört oder nicht, jedenfalls unterlasse ich nicht, darauf aufmerksam zu machen, dass in *Ḥarrān*, wo verschiedene babylonische Götter eine Cultusstätte fanden, nach Jakob von Serug (siehe *ZDMG.* XXIX, S. 110) ein ܡܪܝ, ܕܟ̈ܠܒܘܗܝ, d. i. „mein Herr mit den Hunden“ verehrt wurde.

e) Mars.

Ist demnach *Umunpauddu* = *Dāpinu* = Jupiter, so bleibt für *Bibbu* = (LU-BAT) *Gud*-(*ud*) = (*bibbu*) *Ḳarradu* nur der Mars übrig, was Epping in den „*Stimmen aus Maria Laach*“ 1881 VIII, 282—292 auf astronomischem Wege „errechnete“. Wir haben schon (s. oben S. 97) gesehen, dass Hesychius als babylonischen Namen des Mars *Βελέβατος* anführt, dass aber derjenige Stern, der für den Mars erklärt werden muss, im Sum. den Namen *Ídibbat* (*Bulabat*?) führt, einen Namen, der unter Zuhülfenahme einer leichten Corruptel (*EΔEBBAT* — *BEΛEBAT*) vortrefflich für das Urbild von *Βελέβατος*[1]) gehalten werden kann. (S. aber oben S. 97 u.)

---

1) Es darf als ein recht schöner Beweis für die bis jetzt erreichte Exactheit unserer assyrischen und sumerischen Studien gelten, dass nunmehr

Hesychius bestätigt also in erwünschtester Weise unser Resultat. Dazu stimmt auch der Name *Gud-(ud)* = *Ḳarradu* d. i. Krieger (II R 40, Nr. 3, 44). Denn, wie wir gleich sehen werden, war der Planet Mars dem Gotte *Nírgal*, dem Kriegsgotte, zugeteilt. —

Der Mars muss für die Babylonier eine besondere Bedeutung gehabt haben. Darauf weist sein Name *pitnu* (*pidnu*) *ša šamī́* hin (II R 26, 26d): denn dort wird *gud-ud* kaum anders als zu [⊢⊣] *Gud-(ud)* zu ergänzen sein und demnach den Mars bezeichnen. Oder sollte, was nicht ganz abzuweisen, damit der Stier am Himmel gemeint sein? Dann wäre eine Verknüpfung des Wortes mit dem syrischen ܦܬܢ nicht so undenkbar, wie man dies schon vermutet hat. Andererseits ist es merkwürdig, dass der Mars als der Planet κατ' ἐξοχήν bezeichnet wird. Die Babylonier müssen also an demselben die Eigenschaften in besonderem Maasse wahrgenommen haben, auf Grund deren sie die Planeten insgesamt (die Sonne und den Mond eingeschlossen) als „*bibbu*“'s benannten. Cf. darüber oben S. 97 ff. meine Vermutung.

Wir geben im Folgenden noch einmal die babylonische Planetenliste mit Beifügung unserer Namen für dieselben[1]):

1) *Agu* = *Sīn* = Mond,
2) *Bisibi* = *Šamaš* = Sonne,

---

alle 7 bei Hesychius genannten babylonisch-chaldäischen Planetennamen in den Inschriften unter sozusagen derselben Gestalt gefunden sind, nämlich

1) *σαώς* = *šamaš* 3) *σεχές* = *sakus*
2) { a) *ἀιδώ* = *ilu* 4) *δελέφατ* = *dilbat*
 { b) *σίν* = *sin* 5) *βελέβατος* = *bibbat* (*bulabat*?)
6) *μολοβοβάρ* = *mulubabbar*.

Warum fehlt bei Hesychius der oder ein Name für den Planeten Saturn?

1) Cf. Lotz, *Historia sabbati* p. 32.

3) *Dāpinu* = *Umunpauddua* = Jupiter,
4) *Zib* = *Dilbat* = Venus,
5) *Lulim* = *Kaimānu* = Saturn,
6) *Bibbu* = *Ḳarradu* = Mars,
7) *Muštabarrū-mūtu* = *Muštabarrū-mūtānu* = Mercur.

Diese Reihenfolge scheint stereotyp zu sein. Sie findet sich, wie schon oben bemerkt, nicht nur II R 48, sondern auch III R 57. Eine Erklärung dieser auffallenden Anordnung, die um so auffallender ist, als die verschiedenen Anordnungen bei den Orientalen alle ganz anders sind und sich natürlich erklären lassen, glaubt LOTZ, *Historia sabbati* pag. 35 gefunden zu haben. So wenig sicher wie diese ist die meinige, die ich in der *Z. f. Assyriologie* I, 260 Anm. vorgetragen habe. Mehr Beachtung verdient meiner Ansicht nach die Bemerkung meines Freundes Herrn DR. TETENS, die in der *Zeitschr. f. Assyriologie* I, 267 zu finden ist. Dort sagt derselbe: „Werden die Planeten nach ihrer Entfernung von der Sonne im Kreise herum angeordnet, und zieht man die ein Pentagramm bildenden Diagonalen, so erhält man, die Linien desselben vom Jupiter zur Venus u. s. w. verfolgend, die genannte Reihenfolge. Dies Princip würde, wenn es das wirklich jener Anordnung zu Grunde liegende sein sollte, ein Analogon finden in der bekannten auf dem Ptol.(emäischen) System basierten Austeilungsfigur der sieben Wochentage unter die sieben die Erde zunächst umkreisenden Weltkörper". — Möglicher Weise ist indes dieser Erklärungsversuch ebenso hinfällig wie die übrigen und die Anordnung der Planeten auf den Listen II R 48 u. III R 57 begründet auf der hergebrachten Anordnung der mit ihnen verknüpften Götter, die anderswo in derselben Reihenfolge aufgezählt werden. Cf. dazu unten und SCHRADER in den *Studien und Kritiken* 1874, 337—339 sowie LOTZ, *Historia sabbati* 27. Was für ein Princip dieser Anordnung zu Grunde lag, geht uns hier nichts an.

Die Planetengötter.

Wie die babylonischen Götter ursprünglich chthonischen und ursprünglich uranischen Charakters mit nicht wenigen der Fixsterne verknüpft wurden, so geschah dies auch mit den Planeten. Der Gedanke, der hierbei zu Grunde lag, ist nicht leicht zu erraten. Ursprünglich mag man zum Teil diese bestimmten Sterne als unter dem besonderen Einflusse dieses oder jenes Gottes stehend betrachtet haben. Im Laufe der Zeit schritt man direct zu einer Identification des Sternes mit dem zu ihm in Beziehung stehenden Gotte, so dass man z. B. den Stern, den man früher als den „Stern des *Marduk*" bezeichnet hatte, jetzt ganz einfach *Marduk* benannte. Wir haben hierin kaum etwas ursprünglich Volkstümliches zu sehen. Gelehrte Speculationen und teilweise recht alberne abstracte Phantasien haben hierbei wohl das Meiste getan.

a) Jupiter — *Marduk*.

Dass der *Dāpinu* = Jupiter dem *Marduk* zugeteilt war, zeigt klar der Umstand, dass der Gott(stern) *Marduk* der *Umunpauddu*, SAG-MÍ-GAR und *Nibiru* genannt wird (III R 53, Nr. 2, 2, 7, 8 und III R 54, Col. II, 34—36), ferner der *Ud-al-kud* = *Dāpinu* (III R 53, Nr. 2, 3 + 5; II R 51, 61 a b f.) etc. Dazu stimmt, dass der Stern Jupiter bei den Aramäern *Bîl* hiess. Denn bei den Babyloniern verdrängte der Beiname *Bîl* = „Herr" des *Marduk* in späterer Zeit gänzlich den ursprünglichen eigentlichen Namen *Marduk* und wurde zum Eigennamen desselben[1]). Damit hängt zusammen, dass die Griechen den Planeten Jupiter *Ζεύς*[2]) benannten. Denn dies ist eine Uebersetzung von *Bîl* (wie

1) Cf. dazu schon SCHRADER, *Studien und Kritiken* 1874, 341—343.

2) Cf. EPIPHANIUS, *Adv. haer.* XVI, 2, wo der Planet Jupiter der *Κωχὶβ Βάαλ* heisst. Aehnlich wird er im Syrischen neben ܒܝܠ auch ܡܪܘܕܟ genannt (nach NÖLDEKE schon im Anfang des dritten Jahrhunderts).

ja auch die Griechen den babylonischen *Bīl* (*Βῆλος*) stets mit *Ζεῦς* wiedergeben) und hat also mit dem Namen *Marduk* eigentlich gar Nichts zu schaffen.

b) Venus — *Ištar.*

Dass der Planet *Dilbat* = Venus der Göttin *Ištar* gehörte, erweist z. B. III R 53, 36b: *Dilbat ina Šamaš aṣī Ištar kakkabī* = *Dilbat* bei Sonnenaufgang ist *Ištar* der Sterne", wie auch II R 49, 11ab: (*mul*) *Dil-bat* = (*ilu*) *Ištar*(!). Dem entspricht, dass bei den Mandäern עסתרא der Name des Venussterns war, nach *Bar Bahlūl* bei den Aramäern ܐܣܛܗܪܐ, aber gewöhnlich ܒܠܬܝ, (ein Name, der im Babylonischen als *Bīlti* eine Bezeichnung der *Ištar* ist) und bei den Griechen (Stern der) *Ἀφροδίτη*.

c) Mars — *Nirgal.*

Das Obwalten einer Beziehung des Planeten Mars zum Gotte *Nirgal* ergiebt sich 1) daraus, dass der Planet den Namen (*dingir*) *Gud*-(*ud*) (!) hat (II R 49, Nr. 3, 44), während II R 54, Nr. 5, 71 Obv. *Nirgal* als der (*dingir*) *Gud-gud* d. i. (*ilu*) *Ḳarradu* bezeichnet wird und 2) daraus, dass V R 21, 27cd der *Bibbu* d. i. der Planet Mars der (*dingir*) *Nin-gir-banda*[1]) heisst d. i. das „Gegenstück des *Ningir*", welcher V R 27, 25cd = *Almu*, einer Erscheinungsform des *Nirgal* (cf. oben S. 64f.). Eine Bestätigung hierfür liegt darin, dass bei den Mandäern נירגיל (einmal: Nöldeke) und נירִיג (gewöhnlich) für den Planeten Mars gebraucht wird. Siehe auch Abbīrūnī, *Chronologie oriental. Völker* ed. Sachau S. 192, wo als syrischer Name des Mars نيرغال angeführt wird. Dazu stimmt, dass die Griechen ihn *Ἄρης* nennen (auch *Ἡρακλῆς*; cf. damit, dass einer der Zwillinge am Himmel von den Griechen mit *Ἡρακλῆς* in Verbindung gebracht wurde, während die Zwillinge von den Babyloniern mit zwei Hypostasen des Mars verknüpft

1) Zur Bedeutung von *banda* cf. oben S. 78 Anm. 1.

wurden). — Der arabische Name مريخ, den man von dem babylonischen *Nirgal* ableitet (SCHRADER in den *Studien und Kritiken* 1874, 327 und 349) ist sicherlich, wie alle arabischen Planetennamen, echt arabisch (NÖLDEKE).

d) Mercur — *Nabû*.

Dass der *Muštabarrû-mûtanu* = Mercur dem *Nabû* gehörte, darf unbedenklich daraus erschlossen werden, dass derselbe Stern *Dilbat*, der III R 53, 38b *Miktum-išâti* und *Muštabarrû-mûtânu* heisst, IV R 27, 23—24a *Nabû* genannt wird. Dass diese Folgerung richtig ist, erhärtet der allgemein aramäische Name ܢܒܘ und der speciell mandäische עניבו für den Planeten Mercur, wie auch der griechische Ἑρμῆς. Was die Griechen dazu veranlasste, ihn auch mit Ἀπόλλων zu bezeichnen, weiss ich nicht.

e) Saturn — *Ninib*.

Aber mit welchem Gotte verknüpft man den Saturn? An den Planeten Mercur, Venus, Jupiter und Mars sind die Namen der Götter haften geblieben, die zu ihnen in Beziehung gesetzt wurden. Der Saturn wurde von den Babyloniern *Kaimânu*, wird von Aramäern überhaupt ܟܐܘܢ ܟܝܘܢ, den Mandäern כיואן, von den Persern كيوان genannt, also mit einem Namen, der, soweit wir wissen können, nie irgend einem Gotte gegeben wurde. Die Griechen nannten den Saturn Κρόνος. Einem Κρόνος kann eventuell ein babylonisch-assyrischer *Anu* entsprechen. Doch dürfte es schwer denkbar sein, dass Saturn einem gewissermassen emeritierten Greise sollte zugeteilt sein, während die übrigen Planeten solche Götter zu Protectoren hatten, die tätig in die Weltgeschichte eingriffen. II R 54, Nr. 4, 35 tritt (*Dingir-*) *Uraš* als Name des *Anu* auf, derselbe, der als gleichwertig mit *Ninib* z. B. II R 57, 31cd erscheint. Ferner werden II R 54, Nr. 3, 4 u. III R 69, Z. 4—5

(*Dingir-*)*Uraš* und *Nin-uraš* als mit *Anu* und *An*(*a*)*tu* im Grunde identische Emanationen derselben genannt. Weiter wird *Anu* II R 54, Nr. 4, 41 „Gott von *Ikur*" genannt (cf. II R 54, Nr. 3, Z. 10) oder *Ikur*, während *Ninib* das „Kind von *Ikur*" heisst. Endlich erscheint als Name einer Gattin des *Anu* II R 54, Nr. 3, 15 u. III R 69, 23 a *Nin-zal-li* (Herrin des Hellwerdens), derselbe, der II R 59, 10 a die Gemahlin des *Ninib* bezeichnet. Aus alledem ergiebt sich, dass aus irgendwelchen Gründen *Anu* (der Himmelsherr) mit *Ninib* (der Ostsonne) identificiert worden ist.

Oben machten wir darauf aufmerksam, dass Saturn von den Griechen *Κρόνος* genannt wurde und dass *Κρόνος* einigermaassen assyrisch-babylonischem *Anu* entspricht. Unter solchen Umständen darf mit Fug und Recht die Liste der grossen Götter (SCHRADER, *Studien und Kritiken* 1874, 337 ff.; LOTZ, *Historia sabbati* 27 ff.) herangezogen werden, welche die Planetengötter *Marduk*, *Ištar*, *Nirgal* und *Gibil-Nusku* d. i. *Nabû*[1]) genau in der Reihenfolge nennt, in der sonst die ihnen zugehörigen Planeten (Jupiter, Venus, Mars und Mercur) erscheinen, während an der Stelle, an der unter den Planeten Saturn erscheint, *Ninib* gefunden wird. Wir dürfen daher mit einem guten Schein des Rechts den Saturn dem *Ninib* zusprechen, wie schon SCHRADER KAT[1] S. 276 getan. Dazu stimmt dann, dass *Nin-nig-gi-na* (= *Bîlit kîtti* d. i. Herrin des Rechts) nach III R 68, 25 gh die Tochter des *Ninib* ist, während der Saturn zufolge II R 49, Nr. 3, 41 der Stern von *kîttu* und *mîšar* d. i. von Recht und Gerechtigkeit ist (cf. damit, dass *Šamaš* auf der einen Seite *kîttu* genannt wird: IV R 28, 28 a, auch *în nig-zi* d. i. Herr der Rechtlichkeit: IV R 39, Nr. 2, 2, auf der anderen Seite Vater des Gottes *Kîttu* ist: II R 58, 11 ab). Aber ich glaube eine Verbindung von *Ninib* und Saturn auch noch durch directe Zeugnisse aus den

1) Zur Identification des Gottes *Nabû* mit dem Feuergotte *Gibil* cf. vielleicht den Namen *Miktim išâti* (= „Feuerstelle, Feuerbrand") des mit *Nabû* verbundenen Planeten Mercur?

Keilschriften nachweisen zu können. II R 57, 50ab wird nach dem vorliegenden Texte ein (*kakkabu*) *Bibbu* zum *Ninib* in Beziehung gesetzt. *Bibbu* kann 1) = Planet im Allgemeinen, 2) = Mars sein. Den Mars kann hier *Bibbu* nicht andeuten. Denn der Planet Mars gehört schon dem *Nirgal*. Also muss *Bibbu* hier = Planet sein. Dann aber kann der Zweck der Gegenüberstellung von *Bibbu* und *Ninib* nicht der sein, *Ninib* als den Planeten κατ' ἐξοχήν zu bezeichnen; denn der Planet κατ' ἐξοχήν ist schon der Mars. Folglich ist hier überhaupt nicht von einer Gegenüberstellung die Rede, vielmehr lediglich zu lesen „Planet des *Ninib*“. Es gab demnach einen Planeten des *Ninib* und, da für alle Planeten bis auf den Saturn bereits ein göttlicher Besitzer nachgewiesen, muss der Planet des *Ninib* der Saturn sein. Diese Annahme setzt die weitere voraus, dass auf der in Rede stehenden Tafel eine gewisse Unregelmässigkeit herrscht. Wir sind aber in der Lage, ausreichend zu beweisen, dass auf der Tafel eine gründliche Confusion herrscht[1]. III R 55, 44a: *atalû iššakinma ana*

[1] 1. wird Z. 44—45 der *Marduk*-Stern mit dem (*mul kakkab*) *Gud-ud* in Verbindung gebracht, während sonst der *Marduk*-Stern Jupiter ist und, wie der Name andeutet, zu *Marduk* in Beziehung gesetzt wird, der *Gud(-ud)* aber = Mars und dem *Nirgal* zugehörig ist!

2. Auffallend ist wenigstens, dass der (AŠ-KAR =) *Ikû*-Stern Z. 46 in ein Verhältnis zum Planeten Mars gebracht wird, während sonst nur zwischen Venus und Jupiter und dem Stern AŠ-KAR(=*Ikû*) ein solches erwähnt wird. (III R 53, 4b; III R 53, 26b; V R 46, 50ab.) Doch urgiere ich diese anscheinenden Differenzen nicht. Denn vgl. II R 30, 64 Nr. 5.

3. Z. 48 verknüpft den *Intimasa(lam)*-Stern irgendwie mit dem Planeten Mars, V R 46, 24ab aber mit (*Dingir*-)*Uraš* = *Ninib*!

4. Z. 49 treffen wir (*mul*) *mi silbanitum* = Mars, während II R 49 Nr. 3, 42—43 sowohl (*mul-lu*) als auch *Zibanitum* als Namen des Saturn aufgeführt werden!

Auf der in Rede stehenden Tafel finden wir also auch oberhalb der Zeile 50ab (*mul-sibbat* | (*ilu*) *Ninib*) verschiedene Namen, die sonst mit *Ninib* verknüpft werden. Es ist daher wahrscheinlich, dass auf der vorauszusetzenden richtigen Vorlage derselben die Anordnung eine ganz andere war.

libbišu Ninib irrub d. i. „eine Finsternis findet statt und darin (nämlich hinter den verfinsterten Mond) tritt *Ninib* ein" macht allen Bedenken ein Ende. *Ninib* muss hier einen Planeten andeuten und daher zufolge S. 138 Z. 12 ff. den Saturn. Wie die Griechen dazu kamen, diesen *Κρόνος* zu nennen, ist nicht schwer zu erklären. Entweder sie haben, da in ihrem Pantheon für *Ninib* kein Aequivalent zu finden war, an die Vorstellung von dem fernen Planeten Saturn anknüpfend, demselben den Namen desjenigen ihrer Götter gegeben, der für sie der Urvater, der sich von der Weltregierung zurückgezogen, der ferne Gott war, oder auch sie sind von *Ninib* durch *Anu* (= *Ninib*) hindurch zu *Κρόνος* gelangt, der für sie einigermaassen dasselbe war, was *Anu* für die Assyro-Babylonier[1]).

Grund und Princip bei der Verbindung von Planeten und Göttern.

Der Planet Mercur ist nicht dem Gotte *Nabū* zugeteilt worden, sondern der Gott *Nabū* ist (was schon aus dem Namen mit ziemlicher Sicherheit hervorgehen dürfte) ursprünglich und eigentlich an den Planeten gebunden gewesen und erst im Laufe der Zeit von ihm losgelöst worden. — Aehnlich liegt die Sache mit der *Ištar*-Venus. Wenn auch die *Ištar* ihrem Grundcharakter nach als Göttin der Fruchtbarkeit angesehen werden muss und somit als chthonische Gottheit, so ist doch auf der anderen

1) Wie oberflächlich sonst im Allgemeinen bei der Identification von Göttern verschiedener Religionen verfahren wird, dafür bieten ja die Alten Beispiele in Menge. Der Name *Κρόνος* selbst erinnert an ein solches. Nach dem keilschriftlichen Sintflutbericht giebt *Ía* (der Gott des Meeres, der bei Hesychius als Poseidon erscheint; cf. Hesychius, ed. Schmidt: *Βῆλος* (das ist *Bíl-Marduk*) · *οὐρανός. καὶ Ζεὺς (καὶ) Ποσειδῶνος υἱός*) dem *Sītnapištim* einen Traum ein, in dem er ihm die Sintflut ankündet; nach Berossus ist es *Κρόνος*, der dies tut. Der Grund dafür, dass hier *Ía* = *Κρόνος* gesetzt wurde, kann kein anderer sein, als der Umstand, dass *Κρόνος* der Vater des *Ζεύς* war, der mit dem babylonischen *Bíl* d. i. ursprünglich *Marduk* identificiert wurde, *Marduk* aber zum Vater *Ía* hatte.

Seite ihre Verbindung mit dem Abendstern und Morgenstern eine so uralte, dass dieselbe dem Anschein nach in der speciell babylonischen Religion von jeher bestanden hat und daher nicht etwa gesagt werden kann: „Der *Ištar* war der Venusstern eigen“, sondern vielmehr: „*Ištar* war der Venusstern“. — Anders aber liegt die Sache mit den übrigen drei Planeten Mars, Jupiter und Saturn und den mit diesen verbundenen Göttern *Nírgal*, *Marduk* und *Ninib*. Diese drei sind ursprünglich Sonnengötter und bezeichnen die Sonne in drei auf einander folgenden „Phasen“. *Ninib* bezeichnet eigentlich die Sonne am Horizont, vor Allem die Morgensonne in dieser Lage, aber, wie es scheint, auch die Abendsonne, was jedoch nur an einer einzigen Stelle bezeugt wird, während alle zusammenhängenden Texte *Ninib* nur als Morgensonne kennen (siehe dazu den Anhang „*Ninib*“). *Marduk* bezeichnet die Frühsonne und Frühjahrssonne, ist darum im Grunde ursprünglich nicht sehr verschieden von *Ninib*, *Nírgal* die Mittags- und Sommersonne. Von den grossen Göttern der Assyro-Babylonier *Anu*, *Bīl*, *Ía*, *Sīn*, *Šamaš*, *Rammān*, *Marduk*, *Ištar*, *Ninib*, *Nírgal* und *Nabū* hatte *Anu* seinen himmlischen Ort im Pol der Ekliptik (cf. o. S. 24), *Bīl* in dem des Aequators (cf. oben ibidem), *Ía* im äussersten Süden des Himmels (cf. oben S. 24ff.), *Šamaš* war der Sonnengott, *Sīn* der Mondgott, *Nabū* identisch mit dem Mercur, *Ištar* mit dem Venusstern. Auch *Rammān* hatte sein Gestirn am Himmel, mit dem er in gewisser Weise wenigstens identificiert ward. Denn auf einem II R 49, Nr. 3 ergänzenden Fragment (K 263) lesen wir die Gleichung ▒ *Nu-muš-da* = *namaššū* = (*ilu*) *Rammān*, V R 46, 44ab aber (*mul*) *Nu-muš-da* = (*ilu*) *Šāgimu* d. i. „der Brüller“[1]). Was Wunder also, wenn die Babylonier auch die übrigen drei Götter, trotzdem dieselben als solare Götter ursprünglich schon an die

---

1) *Šāgimu* ist ein Beiwort des *Rammān*, dessen Donnern durch *šagāmu* ausgedrückt wird. (I R 31, 68—69 etc.)

Sonne gebunden waren, mit anderen Sternen verknüpften. Dies geschah wohl zu einer Zeit, wo dieselben sich von der Sonne, aus der sie erwachsen, immer mehr und mehr losgelöst hatten und zu selbständiger Existenz gelangt waren, nicht indes, ohne durch Prädicate, Mythen und Culte, die ihnen anhafteten, nicht nur den forschenden Mythologen der Neuzeit, sondern auch den Assyro-Babyloniern selbst gelegentlich mit Notwendigkeit wenigstens in nebelhaften Umrissen ihren ursprünglichen Charakter zu offenbaren. Aber das hinderte solche Operationen wie die oben angedeuteten nicht. Wir müssen immer bedenken, dass die babylonische Religion, wie sie uns die Denkmäler zeigen, nicht reine Volksreligion ist, sondern ein sonderbares, teilweise recht trübes Gemisch von naiven Vorstellungen und künstlicher Schulweisheit, alias Schulnarrheit. — Da schon zwei ihrer grossen Götter, *Nabū* und *Ištar*, an Planeten gebunden waren und die Planeten für die Babylonier als Astrologen eine hervorragende Bedeutung hatten, so war es sehr erklärlich, dass sie die drei mit einander in ihrer Natur verwandten Götter *Ninib*, *Marduk* und *Nirgal* mit den drei übrig bleibenden Planeten verknüpften. Die Verbindung der glühenden Sonne *Nirgal* mit dem glutroten Mars war sehr erklärlich. Dadurch war als ziemlich selbstverständlich gegeben, dass sie den Jupiter mit der vorhergehenden Sonnenphase = *Marduk* und demnach weiter, dass sie den Saturn mit dem *Ninib* verbanden.

Es wäre äusserst interessant, hier näher auszuführen, wie nun zwischen den Planetengöttern und den damit resp. verbundenen Planeten ein auf Mitteilung und Entlehnung beruhendes Wechselverhältnis eintrat. Eigenschaften, die z. B. dem *Marduk* als Sonnengott zukommen, wurden auch auf den Jupiter = *Marduk* übertragen etc. Indes gehört das nicht hierher.

Astronomische Beobachtungen an den Planeten.

Wenn die Anordnung der 7 Planeten, wie sie II R 48 und III R 57 gefunden wird (cf. o. S. 100f.), ursprünglicher ist, als die der mit ihnen verknüpften Götter (cf. o. S. 134ff.), dann ist Grund zu der Annahme vorhanden, dass sich den Babyloniern die Verschiedenheit der Excentricität der vier Planeten Venus, Saturn, Mars und Mercur irgendwie projicierte; cf. dazu *Z. f. Assyriologie* I, S. 260 Anm. und S. 267 ibidem eine Vermutung meines Freundes Dr. Tetens, welcher die Anordnung für durchaus künstlich zu halten geneigt ist (s. o. S. 133). Doch ist die Ansicht Lotz's (*Hist. sabbati* 35) sehr zu beachten, wonach man in eine als ursprünglicher anzunehmende Planetenreihe Mond, Mars, Mercur, Jupiter, Venus, Saturn, Sonne, die mit der an unseren Wochentagsnamen zu beobachtenden übereinstimmt, zwischen Mond und Jupiter Sonne (und *Rammān*) eingeschoben und die durch diese verdrängten Planeten Mars und Mercur ans Ende gesetzt habe. Mit einem Worte: Wir wissen hierüber gar Nichts. —

Dass eine verschiedene Neigung gegen die Ekliptik wahrgenommen wurde, dürfte daraus hervorgehen, dass Jupiter als *Nibiru* zum Hirten der Sterne gemacht wurde, Jupiter, der die geringste Neigung gegen die Ekliptik hat und dessen Name *Nibiru* (d. i. Fähre) in dieser seiner Eigenschaft wohl auch, wie oben bemerkt, daran erinnert, dass er immer auf fast derselben Bahn einhergeht. —

Dass die Babylonier, wie schon Pythagoras (s. Plinius, *Historia naturalis* II, xxii und Censorinus, *De die natali* cap. 13), von dem Verhältnis der Entfernungen der Planeten zu einander irgendwelche Vorstellung hatten, hat man aus der Reihenfolge der farbigen Mauern am Etagentempel von Borsippa schliessen wollen. (Siehe hierzu H. Rawlinson in dem *JRAS.* 1861, Seite 17ff., G. Rawlinson's *Herodotus* I, 242, II, 583f. und vergl. damit Oppert, *Expédition en Mesopotamie* I, 209!). Brandis im *Hermes* II, 263

sagt hierüber: „Wie Sir H. Rawlinson entdeckt hat, trug jedes dieser Stockwerke die Farbe des Planeten dem es geweiht war: das unterste war schwarz und gehörte daher dem Saturn, das zweite, das orangengelb war, dem Jupiter, das dritte dem Mars, das vierte, welches wahrscheinlich mit Goldplatten bedeckt war, der Sonne, das fünfte hatte die Farbe der Venus nämlich hellgelb, das sechste die des Mercur, nämlich dunkelblau, und das siebente und höchste endlich war vermuthlich ähnlich wie das vierte mit Silberblech bedeckt und dem Monde geweiht". Ich für meine Person habe aus der Darstellung Rawlinson's absolut nichts Sicheres entnehmen können, so dass ich nicht im Stande bin, aus der zum grossen Teil doch nur vermuteten ursprünglichen Färbung der Stockwerke irgendwie auf die Reihenfolge der zugehörigen Planeten zu schliessen. Mit dem Turmtempel von Khorsabad (s. Place, *Ninive et l'Assyrie* pl. 36 u. 37), dessen Etagen den Planeten in der Reihenfolge Venus, Saturn, Mars, Mercur, Jupiter, Mond und Sonne zugehören sollen, lässt sich gar Nichts machen; denn in dieser Anordnung sucht man vergebens ein einfaches Princip (s. dazu Lenormant, *Essai de comm. des fr. cosm. de Bérose* p. 371).

Dass die von Plinius l. c. etc. gegebene Reihenfolge eine uralte ist, hat man auch aus den Namen der 7 Tore Thebens schliessen wollen. Allein die Brandis'sche Beweisführung (*Hermes* II, 259 ff.) zu Gunsten einer Benennung derselben nach den 7 Planeten, deren Gültigkeit Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte* II, 263 Anm. 2 bezweifelt und die nach Ed. Meyer, *ZDMG.* 31, 723 noch einigen Bedenken unterliegt, unterliegt nach meinem Dafürhalten so ausserordentlich grossen, dass ich behaupten möchte, es sei ein Leichtes, dieselbe in vollständigen Nebeldunst aufzulösen. Ob die in Rede stehende, wiewohl bei den Babyloniern bis jetzt nicht nachweisbare, doch aber wahrscheinlich auf sie zurückzuführende Anordnung vielleicht nur eine Scheidung der Planeten in

„Sonnenplaneten" (Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, s. oben S. 140f.) und die übrigen Planeten (Venus, Mercur, Mond) bezweckt und auf die gemutmasste Entfernung derselben gar nicht Bezug nimmt, dürfte der Untersuchung wert sein[1]). —

Von der aus den eben besprochenen Elementen der Planetenbahnen resultierenden Bewegung der Planeten im Allgemeinen und des Mars im Besonderen, deren Beobachtung diesem den Namen eines Planeten *κατ' ἐξοχήν* erwirkte, haben wir oben S. 97 ff. geredet.

Die sieben Paarsterne resp. Sternpaare.

Nach dem oben Erörterten ist es jetzt möglich, nachzuweisen, was unter den 7 *Māšu*-Sternen zu verstehen ist. Dass unter diesen nicht die „sept chefs des jours de la semaine" zu verstehen sind, sondern „Paarsterne", dass demnach diese 7 im Ganzen 14 Sterne bezeichnen, habe ich in der *Zeitschrift f. Assyriologie* I, 259 Anm. gezeigt. Ich füge zu dem dort Gesagten hier noch Einiges hinzu.

Die 7 Paarsterne werden III R 57, 57 a ff. aufgezählt. Das erste Paar bilden die „grossen Zwillinge". Vgl. dazu Seite 62 ff., wo nachgewiesen worden ist, dass darunter unsere „Zwillinge" am Himmel zu verstehen sind. — Als zweites Paar werden die „kleinen Zwillinge" genannt. Diese erscheinen u. A. auch V R 46, 6—7 a b. — Das dritte Paar sind die Paarsterne respective Paargestirne oder Zwillingsgestirne, die in der Richtung (*šid*) des *Sibzi*(*a*)*na* (= Re-

1) Die Anordnung der Planeten, wie sie die Reihenfolge der farbigen Mauern von Ekbatana zur Voraussetzung hat und die nach Richtigstellung von ein Paar bei Herodot I, 98 anzunehmenden Fehlern (s. Brandis l. c. S. 264—265) dasselbe Princip aufweist, wie das der Reihenfolge unserer Wochentagseponyme zu Grunde liegende, ist um so beachtenswerter, als mir schon die Idee, die Stadt mit 7 Mauern zu umschliessen, in der Euphrat- und Tigris-Ebene ihre Heimat zu haben scheint. Auch die Stadt Erech hatte 7 Mauern (s. unten den Abschnitt: „Die 4 Weltquadranten und 7 Weltzonen"), deren 7-Zahl sicherlich auf die 7-Zahl der Planeten zurückzuführen sein wird.

gulus?) sitzen. Wenn, was schwerlich zu bestreiten ist, *Sibzina* = *Sibziana* und, was oben (S. 36 f.) sehr wahrscheinlich gemacht worden ist, *Sibziana* = Regulus ist, dann wäre es nicht undenkbar, unter diesen „Paargestirnen" die beiden Bären resp. Wagen zu verstehen, deren Constellation ja sehr übereinstimmt, die darum leicht als Zwillinge aufgefasst werden konnten und deren Centren mit dem Regulus in einer Linie liegen. — Als viertes Sternpaar werden genannt: (der Stern der) *Nin-sir* und (der Stern des) *Uragal* (*Giragal*)[1]. Dieselben kommen zusammen V R 46, 18a vor. Dass *Uragal* = Mars-*Nirgal* ist, zeigt z. B. V R 46, 18b etc., dass *Ninsir* (strahlende Herrin) = *Bīlit-Ištar*-Venus ist, braucht nicht bewiesen zu werden (siehe z. B. II R 54, Nr. 3, 19 Obv.). — Als fünftes Paar erscheinen (der Stern des) *Nabū* und (der des) *Šarru*. Diese Götter werden auch V R 46, 30a, ebenso im Sintflutberichte (Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*³ 104, 95) zusammen erwähnt. Da der „König" nach zahlreichen Stellen (z. B. V R 46, 8ab) = *Marduk* ist, dessen Stern aber = Jupiter, so wird das fünfte Paar von Mercur und Jupiter[2]) gebildet. — Das sechste Paar nennt sich „Stern *Šar-ur* und Gott *Šar-gaz*" (siehe zu der Verbesserung Lotz, *Historia sabbati* S. 53). Diese Gottsterne erscheinen auch z. B. II R 19, 53—56b, II R 57, 60a, III R 66 Rev. 31—32b, V R 46, 32a. An der zuletzt genannten Stelle werden sie erklärt als „(Gott) der den Frieden bezweckt" und „(Gott) Waffe *Marduk*'s". IV R 65, 48a heisst *Šar-ur kakku dannu* (d. i. mächtige Waffe). An der oben zuerst angeführten

---

1) Zur Lesung *ura*(*gal*) vgl. die Glosse *ir* (auf *ur* zurückgehend) in dem *Babyl. and Or. Record* I, 208, zur eventuellen Lesung *gira*(*gal*) II R 59, 46de. Die Lautgruppe *ur* wechselt auch sonst gar nicht selten mit *gir*, ist also wohl öfters als eine jüngere Entwicklung derselben anzusehen.

2) Warum gerade Jupiter und Mercur als „Paarsterne" bezeichnet und des Oefteren zusammen genannt werden, erklärt sich daraus, dass Mercur der Stern des in *Borsippa* verehrten *Nabū* und Jupiter der des in der Nachbarstadt *Babylon* verehrten *Marduk* war.

Stelle werden sie als Waffen[1]) in der rechten und linken Hand eines Gottes (?) bezeichnet. Da dieser, wie es scheint, in demselben Texte Z. 22 als *mukīn šamī u irṣitim* charakterisiert wird (d. i. als der, der Himmel und Erde hergestellt hat), so ist unter ihm wohl *Marduk* zu verstehen. — Als siebentes Sternpaar wird *Zibana* genannt. Dieser Name muss also ein Gestirn bezeichnen. Dass in der Tat unter *Zibana* = *Zibanītu* mehr als ein Stern zu verstehen ist, geht aus K 2894 Obv. Z. 7 (veröffentlicht von BEZOLD in den *Proceedings of the S. of Bibl. Arch.* March 1888) hervor, wo berichtet wird, dass ein Planet (event. Mars) *ina libbi Zibanīti izzizma* d. i. dass dieser mitten im *Zibanītu* stand. Zu *Zibanītu* = α und β Librae (?) s. o. S. 68.

Die III R 57 aufgezählten Sternpaare sind also zum Teil Planeten, zum Teil Fixsterne, zum Teil vielleicht auch Sternbilder. Ihre Zusammenstellung hat also gar keinen wissenschaftlichen Zweck zur Voraussetzung, sondern ist als eine Spielerei zu betrachten.

Sterne als Oerter und Ebenbilder der Götter.

Im Schöpfungsberichte (bei DELITZSCH, *Lesestücke*[3] S. 94 Z. 1—2) heisst es: *Ubaššim manza*[*zi ḫanšā* (?)[2])] *ilāni rabūti kakkabī tamšilšu*[*nu*] — d. i. „Er machte die Standörter der 50 (?) grossen Götter, Sterne gleichwie sie —". Dieser Angabe entsprechend finden wir eine Reihe von Listen, auf denen Fixsterne Göttern und Planeten gegenübergestellt werden, wo also die Gegenüberstellung, wenn

1) Die Waffen *šar-ur* und *šar-gaz* kommen schon in den *Gudía*-Texten vor. Siehe Statue B V, 37 (: *šar-ur a-ma-šub mí-ka-ni mu-na-du šar-gaz um-du* d. i. einen *šar-ur* einen . . . . . seiner Schlacht machte er, einen *šar-gaz* machte er), Cyl. B VIII, 2 f (: *giš šar-ur a-ma-šub mí giš gaz ki-bal-a* = ein *šar-ur* ein . . . . . der Schlacht, ein „Holz" zum Zerschlagen des feindlichen Landes) und ferner Stat. B VI, 49, Cyl. B VII, 19, Cyl. B XV, 9 (?), Cyl. A IX, 24; XV, 22; XXII, 20.

2) Zu dieser ev. Ergänzung s. u. den Abschnitt „Weltschöpfung".

auch nicht jedesmal, so doch des Oefteren Beziehungen der oben angedeuteten Art andeuten soll. Solche Listen sind II R 49, Nr. 3 mit Ergänzung (= K 263), II R 57, 44ab ff., V R 46 Nr. 1 u. s. w.[1]). Manche Götter haben mehrere Sterne, manche Sterne verschiedene Götter „ihres Gleichen“. Zu allen 50(?) grossen Göttern die ihnen entsprechenden Fixsterne aufzuzählen, ist zur Zeit aus Mangel an diesbezüglichen Urkunden noch unmöglich und könnte, falls dies tunlich wäre, auch nicht unsere Aufgabe genannt werden, da wir nur gewillt sind, Astronomie und Astrologie ganz skizzenhaft zu behandeln und eine ausführliche Darstellung dieser Disciplinen uns noch vorbehalten. Um aber eine Vorstellung von der Art zu geben, wie man diese Vergleichungen betrieb, gebe ich im Folgenden wenigstens die Ebenbilder der wichtigsten babylonisch-assyrischen Götter, soweit ich sie finde.

1) *Anu* nach V R 46, 2 ab = dem „Leopardenstern“ (= (*mul*) *Ur-bara*; für die Uebersetzung von *ur-bara* durch „Leopard“ statt durch „Schakal“, wie man heutzutage allgemein zu tun pflegt, vgl. unten den Commentar zum Sintflutbericht). In Ermangelung anderer Anhaltspunkte kann es zweifelhaft sein, ob hier der Gott *Anu* oder der Himmelspol *Anu* (s. oben S. 16 ff.) gemeint ist.

2) Für *Bîl* habe ich kein Ebenbild am Himmel gefunden. Vielleicht hat der *Margida*- (d. i. *ṣumbu*- = Lastwagen-)Stern, der der Stern der Stadt *Nipur* war (siehe II R 48, 56 ab und dazu STRASSMAIER, *Alph. Verzeichnis* Nr. 6293, S. 767) Beziehungen zu *Bîl*, dem Stadtgotte von *Nipur* gehabt[2]). Zu *Bîl*, dem Nordpol des Aequators, s. oben S. 16 ff.

---

1) Zu der analogen Erscheinung, dass die „Sonnenphasen“ (*Ninib*, *Marduk* und *Nírgal*) zu den drei Planeten in Beziehung gesetzt wurden, siehe oben S. 143.

2) Dieser Stern muss eine hervorragende Bedeutung gehabt haben. Nach IV R 32, 48 a heisst er der Sohn des *ilu rabû* d. i. hier *Sîn* (cf. z. B. auf derselben Seite (IV R 32) Z. 23 b, Z. 36 b, Z. 50—51 b). Nach III R 53, 1 a bewirkt er Finsternisse (cf. III R 53, 77 a). Auf dieser

3) Ein *Ía*-Stern wird III R 57, 6a erwähnt, der wohl identisch ist mit dem weiter unten Z. 8a genannten *Íridu*-Stern. Dieser, als die Haube(?) des Meeres bezeichnet (*mu-sir a-ab-ba*; zu dem Ausdruck vgl. oben S. 25), erscheint auch V R 46, 37a. Es ist oben bemerkt werden, dass dieser *Ía*-Stern nicht der Ort und das Ebenbild des *Ía* als des Gottes des *apsû* und des Meeres ist, sondern vielmehr der Ort, wo der astronomisch-astrologische *Ía* sitzt, das Pendant des im Nordpol des Aequators sitzenden Himmels-*Bîl* (s. oben S. 24 ff.). Zur *Ía*-Gegend des Himmels s. oben S. 78.

4) und 5) Mond und Sonne haben natürlich keine eigentlichen Ebenbilder und erst recht keinen Standort am Himmel ausser dem, an welchem sie eben schon stehen. Aber Verhältnisvergleichungen hat man auch mit ihnen vollzogen. So werden die „grossen Zwillinge" Castor und Pollux V R 46, 4—5ab mit *Sîn* und *Nirgal* d. i. Mond und „Sonne in ihrem Verhältnis zum Monde" (s. dazu bis auf Weiteres IV R 33, 35b vgl. mit ibid. 45b!) verglichen.

6) *Rammân* = *Šâgimu* entspricht V R 46, 44ab und auf K 263 (Ergänzung zu II R 49, Nr. 3) der Stern *Numuš-da* = *namaššû*.

7) Zu dem Gotte eventuell auch Sterne *Nabû* und seiner Gemahlin *Tašmîtum* wird V R 46, 38ab der Ziegenfisch in Beziehung gesetzt. Siehe oben S. 73ff.

Seite wird er zusammen mit dem *Apin*-Sterne (oder *Ur*-Sterne d. i. dem Pflanz- und Säe-Sterne) an erster Stelle genannt. Endlich wird dem Könige in der „Hemerology" des Schalt-*Ulûlu* IV R 32, 48—49a und IV R 33, 23—24b aufgetragen, angesichts des *Margida*-Sterns resp. der *Bîlit-Îlu-rê*(?) u. der *Bîlit-Babili* (d. i. *Ištar* von Babylon) seine Opfergaben hinzulegen. — Wie III R 53, 1—25 mit demselben der *Ur*-Stern zusammengenannt wird, so geschieht dies auch IV R 33, 23—24, wo dem Könige vorgeschrieben wird, angesichts des *Ur*-Sterns dem *Bîl* (d. i. wohl *Bîl-Marduk*) seine Opfergaben niederzulegen. Nach III R 57, Nr. 4, 32 (*Dilbat*-Venus geht vor dem *Margida*-Stern) und III R 59, Nr. 15, 58 (Die Sonne ging unter und dort, wo sie untergegangen, stand der *Margida*-Stern) muss dieses Gestirn in der Gegend der Ekliptik gesucht werden.

8) Der Bogenstern = Sirius wird V R 46, 23ab als die *Ištar* von Babylon bezeichnet. (Zum Bogenstern = Sirius siehe oben S. 52 f.). — Ebenso bestand eine Ideenverbindung zwischen dem Scorpiongestirn und dem Venusstern. Denn II R 39, 60ef wird dasselbe durch den *Dilbat*-Stern d. i. Venus erklärt und ähnlich V R 46, 31ab durch *Išḫara tâmtim* (*Išḫara* ist nach K 250 = add. zu II R 49, Nr. 1, Col. ? Revers = *Ištar*) (siehe dazu oben Seite 71).

9) Der *Šukudu*- (d. i. Lanzen-)Stern (= *Tartaḫu* = *Kakkab-mišrî* = Antares) wird II R 39, 59ef (cf. Brünnow, *Class. List*, Nr. 7240) Mars genannt. Wenn die Anordnung auf II R 57, 44abff. richtig ist (was ich oben S. 138 unter Darlegung der dagegen sprechenden Gründe angezweifelt habe), bestätigt II R 57, 47ab diese Angabe. — Die Zwillinge am Himmel wurden mit verschiedenen Erscheinungsformen des *Nirgal* verknüpft. Siehe dazu oben S. 64 f.

10) Der ŠU-PA-Stern wird V R 46, 11ab mit der Charakteristik versehen: *bî'lu ša šîmat mâti išîmu — rabû bî'lî Marduk* d. i. „(der Herr, oder besser) *Bî'l*, der das Schicksal des Landes bestimmt — der Grosse unter den Herren, *Marduk*" und V R 46, 52ab wird er bezeichnet als der *kakkabu namru* d. i. „der helle Stern" schlechthin. Es lässt sich vor der Hand kaum ausmachen, ob mit diesem hellen Sterne ein Fixstern oder Jupiter gemeint ist. Dies Letztere ist wohl das Wahrscheinlichste. Weil *Marduk* als Sonne im *Zakmuk* des Jahres (s. oben S. 78) das Schicksal des Landes bestimmte, so war es leicht begreiflich, dass auch der Jupiter, der Stern des *Marduk*, als der Bestimmer des Schicksals des Landes (d. i. Babylon) galt. Sollte indes in dem ŠU-PA-Stern ein Fixstern gesehen werden müssen, dann kann nur an einen solchen sehr hellen Fixstern gedacht werden, der um die Zeit des *Zakmuk* (d. i. Jahresanfang) heliakisch aufging (also etwa die Capella) und darum zu *Marduk* in Beziehung gesetzt wurde. — K 4195 verknüpft den ŠU-PA-Stern mit d. Mercur.

11) Der Saturn wird II R 49 Nr. 3, 43 mit dem *Zibana — Zibanītu* verknüpft, worin vermutlich die beiden Hauptsterne der Wage zu sehen sind (s. oben S. 68). — Der *Šukudu — Tartaḫu — Kakkab-mišrī* wird *Ninib* genannt oder *Ninib* als *Kakkab-mišrī* bezeichnet (d. i. Antares). Vgl. hierzu auf K 128 (mir in zwei Copien von Bezold in liebenswürdigster Weise zur Verfügung gestellt) in einem Hymnus an *Ninib* die Stelle Z. 12: *ša* (*Kakkab-mišrī* resp.) *Šukudu ina šamī zikiršu* d. i. dessen Name am Himmel (der Stern) *Šukudu* ist. Vgl. dazu Z. 8 desselben Hymnus, wo der Gott geradezu *šukudu lā nīḫu* heisst, das ist: rastloser Speer[1]). Umgekehrt wird der *Kakkab-mišrī Ninib* genannt auf K 9490 Rev. (publiciert von Bezold in der *Z. f. Assyriologie* III, 250): *Atta Kakkab-mišrī Ninib ašarīd ilāni rabūti* d. i. „Du *Kakkab-mišrī* (bist?) *Ninib*, der Fürst der grossen Götter" (cf. den Gott *Tartaḫānu* (= der Lanzenträger): III R 66, Rev. f 33?).

Schon das zuletzt Angeführte zeigt ganz deutlich, dass man es bei einer Vergleichung der Götter mit Fixsternen nicht bewenden liess, sondern von dieser zur Gleichsetzung überging. *Ninib* hatte zuerst in dem Antares sein Ebenbild, später ward Antares *Ninib* selbst. Dieser Ausgang des Processes zeigt sich ganz deutlich noch an einem anderen Beispiele. Wir haben oben gesehen, dass der Bogenstern = Sirius mit der Venus zunächst verglichen wurde. Aber V R 9, 9—10 heisst der Monat *Abu* der *araḫ* (*kakkabi*) *Ķašti mārat Sīn ķaridtu* d. i. „der Monat des Bogensterns, der Tochter des *Sīn*, der Kriegerischen". Die kriegerische Tochter des *Sīn* ist aber *Ištar*. Demnach wird hier die Venus dem Bogenstern geradezu gleichgesetzt, oder, noch mehr, der Bogenstern heisst *Ištar* und ist *Ištar*. Denn der Bogenstern, nach dem der *Abu* genannt ist, ist der im *Abu* heliakisch aufgehende Sirius, nicht die Venus. S. hierzu ferner G. Smith, *Assurbanipal* 119 Z. 16—17!

1) An der vorher citierten Stelle hat das Ideogramm für Speer das Determinativ für Stern vor sich! — V R 9, 84 heisst *Ninib tartaḫu.*

Wie sich an diesen Beispielen ganz klar die Identificierung von Fixstern und Gott, ja von Fixstern und Planet-Gott nachweisen lässt, so lässt sich diese wohl mehr astrologische als volkstümliche, nach unseren Begriffen wahnsinnige Gleichsetzung noch an vielen Exempeln mehr oder weniger klar zeigen. Für Untersuchungen über babylonische Astronomie sind diese Spielereien der Babylonier eine Quelle von Verwirrung und Unsicherheit. In gar vielen Fällen lässt sich gar nicht erkennen, ob unter einem Sternnamen ein Fixstern oder ein Planet gedacht wurde, der ihm verglichen ward. Manches hätte ich viel bestimmter ausdrücken können, manche Vermutungen, die ich unterdrückt, zu Behauptungen steigern können, wenn ich nicht so oft mit diesen beiden Möglichkeiten hätte rechnen müssen. — Die Identificierung von Göttern und Planeten (Planeten-Göttern) hat ihr Analogon an der Verknüpfung der Sonnenphasen *Ninib*, *Marduk* und *Nirgal* mit den Planeten Saturn, Jupiter und Mars. Irgend welche Aehnlichkeit zwischen Göttern, Planeten und Fixsternen führte zur Vergleichung. Sonne und Mond als die grossen Zwillinge unter den Himmelskörpern verglich man mit den grossen Zwillingen Castor und Pollux, die Venus wegen ihres besonders starken Glanzes mit dem strahlenden Sirius und mit dem Antares wegen seines trübroten Lichtes den rötlichen Mars und den trüben Saturn. Die Zwillinge wurden mit zwei Erscheinungsformen des *Nirgal* verknüpft, weil *Nirgal* die Mittags- und Sommersonne ist und die Sonne in der heissen Jahreszeit in den Zwillingen stand. Weil die Waffe der Venus-*Ištar* der Bogen war, bekam Sirius dann den Namen „Bogenstern“ und, weil die Waffe des Mars-*Nirgal* und des Saturn-*Ninib* der *šukudu* = Speer oder Lanze war, bekam der Antares den Namen *Šukudu*. Möglich ist es indes auch, dass der Sirius, weil er den Namen „Bogenstern“ führte, mit *Ištar* identificiert und verglichen wurde, weil diese den Bogen als ihre Waffe führte etc. Eine solche Verknüpfung einer

Waffe am Himmel mit einem Gotte findet sich auch sonst. IV R 59, 11a werden nach einander genannt der Bogenstern, der *Mulmul*-Stern und der Lanzenstern (als göttlichen Wesens!), also, da *mulmulu* = Speer oder Schwert, drei „Waffensterne“. Der *Mulmul*[1]-Stern findet sich ebenfalls III R 57, Nr. 2, 14 (III R 52, Nr. 2, 41 + 48. III R 57, Nr. 7, 53 + 55 u. III R 59, Nr. 11, 12 bedeutet MUL-MUL wohl Sterne, wie AN-AN (Götter etc.!). Im Weltschöpfungsberichte wird erzählt, dass *Marduk* der *Tiāmat* mit dem *mulmulu* den Bauch durchschnitt(?) (DELITZSCH, *Lesestücke*[3] S. 99, Z. 19) und V R 46, 26ab enthält die Angabe, dass der *Mulmul*-Stern die Waffe des *Marduk* war. Auch in diesem Falle ist kaum auszumachen, ob ein bestimmter Stern oder ein bestimmtes Gestirn, weil *Mulmul*-Stern heissend, mit *Marduk*, dem Träger des *mulmulu*, verglichen wurde oder ob dieses Gestirn, weil mit *Marduk* verknüpft, den Namen *Mulmul*-Stern erhielt.

Ueber diesen Gegenstand liesse sich noch sehr Viel sagen. Ich fürchte aber schon zu Viel hierüber vorgebracht zu haben, und halte dies nur deshalb für berechtigt, weil uns die besprochene Erscheinung einmal einen interessanten Einblick in den babylonischen astrologischen Blödsinn gewährt.

Rabensterne = Cometen.

Man hat bisher in den Sternen, die vorne einen *ṣipru* und hinten einen Schweif haben und von denen in der Regel ein *ṣarāru* ausgesagt wird, Cometen sehen wollen. Diese Ansicht, die im Wesentlichen darauf beruht, dass von einem Schweife dieser Sterne die Rede ist und sich auf eine falsche Interpretation des Wortes *ṣarāru* stützt, fällt durch eine richtige Erklärung desselben. *Ṣarāru*

---

1) [Keilschriftzeichen] steht hier für dreimaliges MUL, cf. *Z. für Assyriologie* I, 1 Anm. 2.

heisst, wie unten unter der Ueberschrift „— Meteore“ gezeigt werden wird „an Glanz zunehmen“, „sehr hell funkeln“, „aufflammen“. Das tun Cometen nicht. Daher sind die *ṣarār*-Sterne keine Cometen. Weiteres im folgenden Abschnitt. —

III R 54, 33c wird berichtet, dass ein Stern genannt „Rabe“ (geschr. (*kakkabu*) U-NAG-GA [1]) (*iṣṣūru*)) die Bahn der Sonne erreicht (*ḫarrān Šamši ikšud*), III R 52, 2b, dass ein solcher sich dem *Umunpauddua* d. i. dem Jupiter (s. S. 126) und III R 57, 9b, dass er sich dem *Miḳtim-išāti*(?!) d. i. dem Mercur nähert (s. o. S. 123). Ein Stern im Sinne der Babylonier, der sich in irgend einer Richtung bewegen kann, ist ein Planet, Comet oder Meteor. III R 52, 4b lesen wir, dass der (ein) Rabenstern im Süden verschwindet (*id šūti innabal* (von *abālu* = fortführen; cf. *biblu* = Verschwinden von Mond und Planeten und *biblu tabālu* etc. Siehe oben S. 106) und Z. 5 ibidem, dass er dies im Norden tut. Ein Planet kann weder im Süden noch im Norden verschwinden und im Norden überhaupt nicht stehen. Folglich ist der Rabenstern ein Meteor oder ein Comet. Dasselbe lehrt III R 52, 13, wo berichtet wird, dass der Rabenstern sich dem *Iridu*-Stern nähert, der im äussersten Süden steht (siehe oben S. 25 ff.) und dem ein Planet daher nicht nahe kommen kann. III R 52, Z. 6 + 7 + 8 sprechen vielleicht von einem Stern des Rabensterns, worauf ich aber kein weiteres Gewicht legen will, auch nicht darauf, dass ibidem dieser Stern des Rabensterns als *madiš adir*, *ul adir* und *arḳu* d. i. sehr dunkel, nicht dunkel und grünlich bezeichnet wird. III R 52, 12 deutet darauf hin, dass sich in dem Rabenstern graue Sterne befinden = (*mul*) U-NAG-GA(*ǵu*)

---

1) Dass der U-NAG-GA-Vogel ein Rabe, zeigt einerseits IV R 30, 57—58b, wo [Keilschriftzeichen] NAG-GA = *āriba*, andererseits 82 — 8 — 16, 1 (bei SMITH, *Miscellaneous Texts* S. 25) Obv. Z. 3, wo ein Vogel, dessen Ideogramm den Namen [ ] + *nanga-gā-mušínnū* hat, im Assyrischen *āribi* heisst. Cf. ferner II R 9, 36: U[ ] = *āribi*. (Ein anderes Ideogramm für *aribu* = Rabe(?) s. HAUPT, *ASKT.* S. 124 Z. 18 + 22 (ŠIR + BUR).

mul-bi (*dingir*) BIL-MAL-*gim murub-bi-ta 3 kakkabī lib-ru gungunu* = (*kakkabu*) *Āribu* (*iṣṣūru*) *kakkabišu kīma* (*ilu*) BIL-MAL *ina ḳablišu 3 kakkabī ma'diš burūmu* das ist „ein Rabenstern wie der Gott(stern) BIL-MAL in seiner Mitte 3 Sterne sind sehr grau". Aus dieser Stelle ergiebt sich, dass der Rabenstern einen grösseren Raum einnimmt, als dies ein Meteor tut, weil entweder drei Sterne durch ihn hindurch gesehen werden oder an ihm selbst drei „Sterne" zu sehen sind. Also kann der Rabenstern nur ein Comet sein. Ueber allen Zweifel wird aber diese Deutung erhoben durch III R 52, 9—10b, wo davon die Rede ist, dass sein Kopf(!) an seinem Standorte resp. nach oben oder nach unten blickt (*Āribu ina manzazišu rīšišu íliš inaṭala . . . šapliš inaṭala*).

Es dürfte demnach als sicher gelten, dass der Rabenstern einen Cometen bezeichnet. Warum er gerade mit einem Raben verglichen wurde, ist schwer zu sagen. An den Unglücksraben und Cometen als Unheilverkünder zu denken ist kaum erlaubt.

Aufleuchtesterne = Meteore.

Um diese mit Sicherheit in den Keilinschriften nachzuweisen, müssen wir ausholen. II R 49, 13 ef ff. und zum Teil auf K 4195 finden wir folgenden Passus:

([Keilschrift] d. i.) *Kakkabu ša ina pānišu*[1]) *ṣipru ina arkišu zibbatu šaknu innamirma šamī unammir kīma zallummu*[ ] *kīma ina mišiḫ kakkabī* | *zallummū mišḫu ša kakkabi* ([Keilschrift] d. i. [Keilschrift] d. i.) *ṣalmi... zallummū* = *mišiḫ kakkab* [ ] | *zallummū* = *ṣarār kakkab* [ ] | *zallummū* = *zīm kakkab* [ ] | *zalummū* = *ša-lum-*[ ] | *šalummatu* = *mí-*[ ].

1) II R 49, 13 ist zu verbessern zu [Keilschrift] ... und Zeile 14 zu [Keilschrift]! (? aber K 4195 bietet [Keilschrift]) [Keilschrift] . . .

Aus den letzten fünf Zeilen geht eine ungefähre begriffliche Gleichheit der Wörter (*ṣ*?) *zallummū, mišḫu, ṣarāru, zīmu* und, da *šalum-*[ ] in der letzten Zeile im Hinblick blick auf *šalummatu* ebenso zu lesen ist, *šalummatu* hervor. Von *zīmu* wissen wir, dass es Glanz bedeutet, von *šalummatu*, dass es den „Glanz mit dem Nebenbegriff des Schrecklichen" bezeichnet. Darnach dürften auch *ṣarāru, mišḫu* und *zallummū* etwas wie Glanz bedeuten. Wenn nun aber oben *zallummū* erklärt wird durch *mišḫu ša kakkabi* [Keilschriftzeichen] und dies letztere Zeichen kaum anders als zu [Keilschriftzeichen] d. i. *ṣalmi* = „dunkel" ergänzt werden kann und demnach *zallummū* gedeutet wird als „Glanz von einem dunklen Sterne gesagt", so zeigt dies an, dass in *zallummū* und demnach auch in *mišḫu* etc. nicht nur der Begriff des Glanzes, sondern auch der des „Erglänzens" liegt. Dazu stimmt denn auch die oben angeführte Stelle II R 49, 13 ff., die in Uebersetzung lautet: „Ein Stern, der vorne an sich einen *ṣipru*, hinten einen Schweif machte, erschien und erleuchtete den Himmel wie aufleuchtender Glanz".

V R 31, 9ef lesen wir: *ṣar-ru-ti ša bi-ir-rik-ka*(?)-*nu aššu kakkabī* und Z. 11—12ef *mišḫi aššu* [Keilschriftzeichen], *mušḫi aššu ṣarāru* das ist *ṣarrūti* vom (Blitzen) Aufblitzen[1]) in Bezug auf Sterne (gesagt) . . . (und) *mišḫi* in Bezug auf [Keilschriftzeichen], *mušḫi*[2]) in Bezug auf *ṣarāru*.

Durch diese Stelle wird demnach unsere Auffassung von *mišḫu* und *ṣarāru* bestätigt, und zwar auch darin, dass durch *mišḫu* etc. ein besonders starker Glanz (ein Blitzen) ausgedrückt wird.

---

1) Cf. برق im Arabischen = „blitzen" vom Schwerte und ברק = „blitzen" von der Venus (Tosefta). — Oder ist *birṣu šaknu* zu lesen?

2) Dass *mišḫu* und *mušḫu* im Grunde dasselbe bedeuten, ergiebt eine Vergleichung von III R 57, Nr. 4, 24: *Dilbat mušḫa* [Keilschriftzeichen] (?) und III R 57, Nr. 4, 43: *Dilbat mušḫa imšuḫ* mit III R 59, 19a: *Marduk* (resp. *Kakkab Marduk*) *mišḫu imšuḫ*.

III R 54, 25—26a stehen einander gegenüber *kakkab šamî adir* und *kakkab šamî mišha imšuh* d. i. „ein Himmelsstern war dunkel“, „ein Himmelsstern . . . .“. III R 57, 6 + 8a steht ebenso ein *adāru* des *Ia*-Sternes einem *mišhu mašāhu* desselben gegenüber.

Da wir nie, soweit ich sehe, das Prädicat *illu* oder *ibbu* auf die Sterne angewandt finden, dürfte *mišhu* und darum auch *ṣarāru* etc. der eigentliche Ausdruck für den hellen Glanz und besonders den gesteigerten Glanz eines Sternes sein, *ṣarāru* aber im Besonderen vielleicht wegen der oben angeführten Stelle (*sarrūti ša birikkānu* (?) *aššu kakkabî*) auf eine besonders auffallende Lichtentwicklung eines solchen zu beziehen sein.

Da weiter 𒀯 urkundlich die Lesung *ṣarāru*[1] hat (IV R 3, 11—12a: *Mul-ana-gim sur-sur*[2]) = *Kîma kakkab šamî iṣarur* d. i. wie ein Himmelsstern strahlt er auf (blitzt er auf)), so dürfte III R 52, 1—2a zu lesen und übersetzen sein: *Kakkabu isrurma sirîršu kîma ûmi* (resp. *urri*) *namir ina ṣarārišu kîma nammašti akrabi zibbatu* (-*in* =) *šakin* = „Ein Stern strahlt(e) auf und sein Glanz ist (war) hell wie der Tag (das Tageslicht), bei seinem Aufleuchten wie Scorpionsgetier macht(e) er einen Schweif“.

In Bezug auf diese *ṣarāri*-Sterne heisst es weiter III R 52, 49a, dass *Šamaš iškâma kakkabu iṣrur*[3]) d. i. „Die Sonne stand hoch und ein Stern leuchtete auf“.

Ferner bezieht sich auf diese Sterne III R 52, 9 ff a: *Kakkabu rabû ultu tib* [*iltāni* . . .] *ana tib šûti* [*illik*?] *mišihšu kîma nam-mas-* (!)[4] [*akrabi zibbatu*] *šakin* etc. d. i. „Ein grosser Stern von der *tib* (= Richtung? von *tibû* = heran-

1) Zur Lesung *ṣarāru* = „aufleuchten“ s. V R 46, 57a: *mul-anna mišhu* (d. i.) x + *nu* und S^c 5a. 5: = *mešahu*.

2) Cf. *sir* = *mašahu*?

3) So! *iṣrur* natürlich statt .

4) nach *mul* gemäss Dr. Lehmann's Collation.

rücken?) des Nordens . . . nach der *tīb* des Südens [ging?] und sein Glanz wie Scorpionsgetier einen Schweif machte".

Ganz besonders wichtig aber ist die schon oben angeführte Stelle II R 49, 13 ff., vgl. mit K. 4195: *Kakkabu ša ina pānišu ṣipru ina arkišu zibbatu šaknu* (*in*)*namirma* (*nimurma*) *šamî unammir kīma zallummū* = „Ein Stern, der vorne einen *ṣipru*, hinten einen Schweif macht(e)(!), erscheint (erschien) und erleuchtet(e) den Himmel wie *zallummū*". Zu diesen Sternen mit *ṣipru* vorne und *zibbatu* hinten vgl. man weiter III R 52, 55 a, 59 a, 69 a. —

Wir haben demnach für die *ṣarār*-Sterne folgende Charakteristika: 1) Sie sind hell wie das Tageslicht und können bei hellem Tage einen Glanz entwickeln; 2) sie erleuchten den Himmel; 3) sie sind gross; 4) sie bestehen aus einem vorderen und hinteren Teile, dem Schweife; 5) sie bewegen sich, wie es scheint, zusehends. Am Tage sind öfters Cometen gesehen worden, Cometen sind gross, Cometen haben einen Schweif, und Cometen können sich sogar von Norden nach Süden bewegen. Aber Cometen eignet nicht die Art des blitzenden, lebhaften, funkelnden Glanzes, der durch *ṣarāru* etc. ausgedrückt wird, und machen nicht plötzlich beim Aufleuchten einen Schweif. Am Tage sind auch neue Sterne am Himmel gesehen worden, aber diese haben keinen Schweif. Es bleibt demnach als einzige Uebersetzung für diese *ṣarār*-Sterne Meteor, Sternschnuppe oder Feuerkugel übrig. Die Letzteren finden sich auch noch in anderer Weise erwähnt. Denn, da [Keilschriftzeichen] = *makātu* = „fallen", so wird III R 56, 5 a: „*kakkabu rabū* [Keilschriftzeichen]-*ut*" zu lesen sein „*k. r. imkut*" (ebenso wie III R 56, 21 a *kakkabu rabū imkut*[1]) und zu deuten: „ein grosser Stern fiel".

---

1) Dass unter diesen „fallenden grossen Sternen" geradezu ein fallender Meteorstein zu verstehen ist, ist möglich, aber nicht erweislich. Wie gross ein „Stern" sein musste, um gross genannt werden zu können, zeigt III R 57 Nr. 4 Rev. Z. 4 (nicht veröffentlicht auf III R 57), mir mitgeteilt von Bezold, wo der Jupiter als grosser Stern bezeichnet wird.

Gegen den von Dr. Lehmann, *Z. f. Assyriologie* II, 214 ff. keilinschriftlich erwähnten Meteorstein, von dem der bedauernswerte König Gyges getötet sein soll, brauche ich glücklicher Weise nicht zu raisonnieren, da daran wohl nur Lehmann selbst geglaubt hat und dieser selbst seine eigene Ansicht nicht mehr teilt, auch bereits von anderer Seite (Morris Jastrow in der *Z. für Assyriologie* II, 353 ff.) dagegen gesagt ist, was dagegen zu sagen war.[1]) Wenn Dr. Lehmann von „fachmännischer Seite nachträglich darauf aufmerksam gemacht" worden ist (*Z. für Assyriologie* II, 217 Anm.), dass in dem betreffenden Passus bei Asurbânaplu auch möglicher Weise eine Blitzröhre gemeint sein könne, so muss Dr. Lehmann dieser Seite eine sehr unklare Vorstellung von der beregten Inschriftenstelle gegeben haben. Es wäre Dr. Lehmann zu raten, sich ein anderes Mal vorher über das Phänomen einer Blitzröhre genauer zu informieren, ehe er wieder einen König Gyges durch eine solche sterben lässt.

Das eigentliche Wort für „Sternschnuppe" und „Feuerkugel" wird (*kakkabu*) *ṣa*(*ā*?)*riru* sumer. *mul-an-ta-sur-ra* (wörtl. *kakkabu iliš ṣāriru* d. i. „ein Stern, der hoch d. i. sehr stark aufleuchtet") sein. III R 53, 12 + 15a wird ein solcher *mul-an-ta-sur-ra* erwähnt und von ihm an der einen Stelle ausgesagt, dass er einen Wind (Sturm) zur Folge hat ([cuneiform] *im zi-ga* = *ana zīḳ šāri* = zum Wehen des Windes), an der anderen, dass er sehr dunkel ist (*madiš adir*) und in Folge dessen das *uṣṣupu* einer Hochflut zur Folge hat. Nun wird aber *an-ta-sur-ra* IV R 26, 38—39b durch *ṣa*(*ā*?)*riri*[2]) übersetzt (wie sonst [cuneiform] = *ṣarāru* = *mašāḫu*; cf. o. S. 156). Dass dieses *ṣarāru* unser *ṣarāru* = „aufstrahlen" ist, dürfte

---

1) Uebersehen hat Jastrow eine besonders wichtige Stelle, die die Uebersetzung von „verüben" etc für *parāku* erweist, nämlich *ASKT* 75 Rev. 6 ff. *ina .... mimma ipšit amīlūti ša ana pānia ipparku šuzibanni* = „von . . . allem Tun der Menschen, das an mir verübt wird, errette mich".

2) So: [cuneiform] ist natürlich statt [cuneiform] zu lesen.

sich daraus ergeben, dass der *unḳu* IV R 26, 39 b, zu dem *ṣariru* als Attribut gesetzt wird, II R 40, 50 ab mit dem Determinativ „Stein" vor sich als Synonym von *íl* = „hellglänzend" mit dem Determinativ [Stein] vor sich erscheint. Endlich ist noch zu beachten, dass *antasura* II R 20, 4 cd in der Bedeutung „zornig sein" (also wie unser „auflodern" = „in Zorn geraten") als Aequivalent von *ṣuppuru* erscheint, *ṣuppuru* aber gar sehr an das Wort *ṣipru* = Vorderteil einer Sternschnuppe oder Feuerkugel erinnert, wovon sofort die Rede sein wird. — Die Lesung von *ṣipru*, dem vorderen Teile des Meteors, könnte zweifelhaft sein. Indes beachte man Folgendes. Wie eben bemerkt, erscheint II R 20, 4 cd *ṣuppuru* in der Bedeutung „zornig sein" (cf. Z. 5 cd *ša-dib-ba* = *ṣuppuru*[1]) *ša libbi*, welches sonst = *sabāsu* und *zinū*). Da *antasura* sonst = „aufstrahlen, auflodern" (cf. oben), so könnte man annehmen, dass *antasura* = „zornig sein resp. werden" ein bildlicher Ausdruck ist oder dass eine Ideogrammverwechslung vorliegt. Nach *ṣuppuru* folgt Z. 11 ff. *ṣipru*, welches, wie die Ideogramme desselben lehren, identisch mit demjenigen *ṣipru* ist, das II R 40, 49 a einem „hellen Stein" unmittelbar vorhergeht. Die Ideogramme von *ṣipru* (*zagin* etc.) deuten (da *zagin* bekanntlich = *ibbu* = glänzend: V R 29, Nr. 5, 46 etc.) darauf hin, dass es irgendwie etwas Glänzendes bedeutet (cf. auch *zagin* = *zaginduru* = *ṣipru* = *ibbu* = *ugnū* (*uknū*): V R 29, Nr. 5). Als Synonym von dem „hellen Steine", der II R 40, 50 a dem *ṣipru*-Steine folgt, erscheint dort der ŠU-GUR(-Stein) = *unḳu*, der IV R 26, 38 b das Prädicat *ṣariru*, d. i. das specifische auf den Glanz der Meteore bezügliche Wort hat. Es dürfte daher das *ṣipru* der Meteore irgendwie mit dem *ṣipru*, das einen Stein bezeichnet, zusammenhängen und durch das Wort irgendwie als etwas

---

1) Dass *ṣuppuru* und nicht *ṣubburu* zu lesen ist, ergiebt sich aus Z. 18—21, wo *ṣi*-[…]-*rātum* = „Gefistel", „Gezwitscher" gewiss *ṣiprātum* zu lesen ist auf Grund von hebräischem צפר etc.

Glänzendes bezeichnet sein. Da dieser sich nun vorne am Meteor befindet und dort die grösste Glanzentwickelung für den Beobachter stattfindet, so möchte ich *ṣipru* vorläufig als ein „Strahlensystem“, „einen Strahlenbüschel“ auffassen. Aus den verwandten Sprachen vergleiche man ܨܦܪܐ = Morgen und صفر = aes flavum, aurum, sowie اصفر = gelb.

Die Erde.

Das hauptsächlichste Wort dafür im Sumerischen ist *ki*, welches eigentlich das „Untere“ bedeutet oder vielmehr die „Erde“ als das „Untere“ und das „Untere“ als die „Erde“ bezeichnet (siehe zu *an* = „Himmel“ = „das Obere“ oben S. 1 u. 4). Die assyrische Uebersetzung davon ist *irṣitum*, welches Wort aber nur die feste Erde, nicht das unter ihr befindliche Wasserreich bezeichnet, wohl dagegen das in der Erde befindliche Totenreich umfasst.

Von *aśru*, einem zweiten Worte für Erde, das aber nur im poetischen Gebrauche gewesen zu sein scheint, ist oben die Rede gewesen (s. S. 8—9). Da das sumerische *ki* einerseits = *irṣitum* = Erde, andererseits = *aśru* = Ort, so ist es kaum gestattet, sich nach einer anderen Etymologie von *aśru* = „Erde“ umzusehen, statt in *aśru* = „Erde“ jenes *aśru* = „Ort“ zu erkennen. Die Frage ist nun nur, ob *aśru* urspr. = „Ort“ und = „Erde“ im Assyrischen und der Umstand, dass *ki* = Ort und = Erde, den (Assyrismus) Semitismus der sumerischen Sprache wenigstens für diesen einen Fall erweist oder ob (worauf die Seltenheit des Wortes in dieser Bedeutung hinweisen könnte) *aśru* = „Erde“ ein Sumerismus im Assyrischen ist. Der Umstand, dass der assyrische Commentator des Schöpfungsberichtes das Wort falsch deutete (V R 21, Nr. 3, 55; cf. oben S. 8—9), dürfte genügen, um zu zeigen, dass es entweder ein veralteter oder (ganz neuer) gelehrter Aus-

druck war. Und da weiter die ursprüngliche und eigentliche Bedeutung von *ašru* im Ass. jedenfalls „Ort" ist und demnach aus dieser sich die Bedeutung „Erde" (wie, begreift man freilich nicht recht[1])) entwickelt haben müsste, demnach dieselbe als veraltet nicht angesehen werden kann, so dürfte die Ansicht die richtigere sein, dass *ašru* = „Erde" ein Sumerismus im Assyrischen ist.

Ein anderes (poetisches) Wort für Erde ist *danninu*. Dasselbe finden wir 1) auf Fragment 18 Rev. 12: *aššu ašri ibnū iptiḳa dannina bīl mātāti šumišu ittabī a-bu*(?) *Bīl* d. i. „weil er den *ašru* gemacht und den *danninu* gefertigt, nannte ihn Herr der Länder der Vater *Bīl*" (Delitzsch, *Lesest.*³ 96) (V R 21, Nr. 3, 59 erklärt das Wort *danninu* durch *irṣitim* = Erde). 2) auf dem Fragment K 48 Rev. Z. 7, wo der *Inmišara*, der Gott der Erde etc., genannt wird: *rapša ina danninu ṣābit kippāt ki*(*kan*)*galli* = „der Du Dich weit ausbreitest im *danninu* (= Erde), der Du die äussersten Enden des Untergrundes fassest". — Dass statt *dan-ni-nu* II R 29, 36 f., das durch sumerisch. [Zeichen] BIL-GAR erklärt wird, vielmehr *un-ni-nu* zu lesen ist, geht trotz Strassmaier, *Alph. Verz.*, Nr. 1883 aus dem Zusammenhang und dem entspr. Ideogr. klar hervor. — Was die Etymologie von *danninu* anbetrifft, so dürfen wir wohl durchaus unbedenklich darin eine Ableitung von *danānu* = „stark, fest, gewaltig sein" erblicken. *Danninu* wäre etwa die „Feste".

Ueber die einzelnen Vorstellungen, die sich die Babylonier von der Erde, ihrem Innern und ihrer Oberfläche machten, wird unten die Rede sein. Hier sei, da sich sonst kein passender Platz dafür finden lässt, darauf aufmerksam gemacht, dass die Babylonier die kreisrunde Figur der Erde nicht nur für optisch, sondern als der Wirk-

---

1) Man wende nicht ein, dass im Syrischen ܐܬܪܐ 1) = Ort und 2) = Land. Denn „Land" ist als Flächenraum unendlich viel mehr begrifflich verwandt mit „Ort", als dies mit „Erde" = *ašru*, einer cubischen Grösse. Von „Ort" könnte man zu „Erde" doch nur durch „Land" hindurch kommen. Aber dieses Medium existiert im Assyrischen nicht, wohl aber im Sumerischen.

lichkeit entsprechend ansahen. Beachte hierfür nämlich I R 51, N° 1 Col. II, 24 ff.: *ina lî'ika kî nim mukîn puluk šamî u irṣitim ibî arâku ûmia šu-du-ur littûtim* = „auf deiner zuverlässigen Tafel, welche den *puluk* des Himmels und der Erde festsetzt, befiehl, dass meine Tage lang seien, schreibe Gesundheit“ und V R 66, Col. II, 14 ff.: *ina ḫaṭṭaka ṣîri mukîn pul-ku-uk-lu šamî u irṣitim* etc. d. i. „mit deinem erhabenen Schreibstab, der den *pul-ku-uk-lu* des Himmels und der Erde festsetzt“. Oppert (*Revue d'Assyr. et d'Arch.* I, 104), wie auch ich unabhängig von ihm, hat schon längst *pul-ku-uk-lu* zu *pul-lu-uk-ku* verbessert. Dass dies sicher zu billigen, zeigt das Syllabar 83, 1—18, 1335 Obv. (veröffentlicht von Bezold in den *Proceedings of the S. of Bibl. Arch.* Dec. 1888 Plate VII) 12, wo
= *pul-lu-uk-ku*. Dass *pullukku* und nicht *pallukku* zu lesen, lehrt die Variante *pu-lu-uk*. Arabisches فَلَك = „Himmelskreis“ wie auch assyrisches *pilakku* und *palagdu* (= **palaktu*) = Spindel (siehe dazu meine *Šurbu* S. 73 ff. = *Z. f. Keilschriftforschung* II, 43 ff.) liessen in *pulukku* den Begriff „Kreis“ [1]) vermuten, eine Bedeutung, die sich den beiden Textstellen wunderschön fügen würde.

Das Ideogramm des Wortes beseitigt, wie mir scheint, jeden Zweifel an der Richtigkeit der Erklärung, da dasselbe sonst den Begriff des „Umschliessens“ ausdrückt und auf dem oben erwähnten Syllabar 83, 1—18, 1335 mit der sumerischen Lesung *dub* sowohl = assyrischem *lamû*, *saḫâru* (d. i. umgeben), als auch = *palâku ša pilku* ist.

Für die Babylonier hatte also die Erde wie der Grund des Himmels kreisrunde Gestalt. — Wenn Oppert am oben angeführten Orte I, 104 übersetzt: »Que par ton burin suprême qui règle les révolutions du ciel et de la terre«, so hat seine geniale Anschauungsart doch etwas zu Viel

1) Pognon, *Inscriptions du Wadi Brissa* p. 82 A. übersetzt „voûte“. Aber da nach den obigen Stellen sowohl dem Himmel als auch der Erde ein *pu(l)lukku* zukommt, ist diese Uebersetzung wohl ausgeschlossen.

in die Texte hineingelesen. Für die Babylonier drehte sich nicht einmal der Himmel (s. o. S. 10—11), geschweige denn die Erde.

Die vier „Weltquadranten" und sieben „Weltzonen".

Weil wir, wie auch die Assyrer und die Menschen im Allgemeinen, vier Himmelsrichtungen haben, weil der Ausdruck *kibrāt arbaʾi* (oder *irbīti*) und *tu*(*b*)*pukāti irbīti* bei den Assyrern unleugbar = „Welt" ist, weil bei den Hebräern ein Längenmass כִּבְרָה heisst und weil der „kleine Freytag" für das arabische أُفُقٌ die Bedeutungen „tractus terrae, mundi, horizon, mundus" giebt, hat man die oben genannten assyrischen Ausdrücke mit „die vier Weltgegenden" übersetzt, indem man darunter die vier Himmelsrichtungen verstand. Aber bewiesen ist diese Uebersetzung noch durch Nichts. Aus diesem Grunde stellen wir hier eine Untersuchung an, die längst hätte gemacht werden müssen. —

Zunächst sind einige landläufige Vorstellungen von geringerer Wichtigkeit zu beseitigen. Nach Delitzsch, *Grammatik* Seite 332 — 333 heisst *ḳammami ša arbaʾi* bei Sargon (Cylinder 9, Bronzeinschrift 21—22, Khors. 14) „die vier Himmelsgegenden", nach Lyon, *Keilschrifttexte Sargon's* S. 60 gar „die vier Sphären". Was sich Letzterer unter einem Ausdruck wie „und die vier Sphären niederwarf hingestreckt" (vom assyrischen Könige gesagt) gedacht hat, ahne ich nicht im Entferntesten. Man denke sich die Erde aus vier Sphären bestehend (σφαῖρα = Kugel!!) und diese vier gewaltigen Sphären vor dem assyrischen Könige hingestreckt liegend! Ein kühnes Phantasiebild! Allein auch die Delitzsch'sche Uebersetzung setzt eine ziemlich grosse Anzahl von Irrtümern voraus. Weil der Tempel der sieben Planeten (?) in Borsippa der Tempel der 7 x und 7 y + MÍ genannt wird (I R 51, Nr. 1, I, 27; I R

54, III, 67), weil man diese Zeichen mit dem assyrischen Zeichen [cuneiform] identificieren zu können glaubte, weil dies Letztere durch *ḫamāmu* (z. B. S[b] 271) erklärt wird, weil endlich bei SARGON *ḫammamī* in Verbindung mit der Vier-Zahl erscheint, darum übersetzte man *ḫammamī* mit „Weltgegenden“ oder gar mit „Sphären“. Hiergegen sind nun eine ganze Menge Gründe vorzubringen, die schon einzeln und für sich genommen diese Uebersetzung als unbegründet erweisen. 1) nämlich ist das Zeichen nach sieben I R 51, Nr. 1, I, 27 allerdings wahrscheinlich = [cuneiform] (cf. POGNON, *Inscriptions b. du Wadi Brissa* S. 99 A. 1, AMIAUD, *Tableau comparé* p. 120), und nicht = [cuneiform], aber das Zeichen nach sieben I R 54, III, 67 bestimmt = [cuneiform] (s. o. S. 22 u. 99 f.). 2) wird [cuneiform] zwar durch *ḫamāmu* übersetzt, aber in der Bedeutung von *isīdu* (S[b] 271), in der von „einen Befehl ausrichten“ (s. oben S. 99 f.) und, wie mir scheint, in noch verschiedenen anderen. 3) ist der Tempel in Borsippa mit ebensoviel und mehr Wahrscheinlichkeit ein Tempel der Planeten als ein Tempel der sieben Himmelssphären, schon allein aus dem Grunde, weil wir sonst aus den Inschriften von solchen bei den Babyloniern Nichts wissen. 4) ist Himmelssphäre so verschieden von Weltgegend wie Hühnerei von einem babylonischen Kaufcontract. 5) ist es nach meinem Dafürhalten einfach unmöglich, *ḫammamī ša arbaʾi* (d. i. „*ḫ.* der 4, von 4“) als die 4 *ḫammamī* zu fassen. Man denke sich in einer semitischen Sprache eine Cardinalzahl zum Ausdruck des Cardinalzahlbegriffs durch das Relativ-Genitiv-Adverbium mit dem Substantivum verbunden! *Ḫammamī ša arbaʾi* kann nichts Anderes heissen als die „*ḫammamī* der 4“. Was „die 4“ sind, sagt uns SARGON selbst. Er erzählt in der Cylinderinschrift 72—73, dass er in der von ihm gegründeten Stadt (die) *baʾūlāt arbaʾi* d. i die „Untertanen der 4“ (denn hier will doch auch DELITZSCH nicht „die 4 Untertanen“ übersetzen?) angesiedelt habe (cf. dazu Stierinschrift 92—95, Bronze-

inschrift Rev. 19 ff.). Dass hier *arba'u* = 4 für die „4 Weltgegenden“ gebraucht wird mit Auslassung des Wortes *kibrāti* (*tupukāti*), wie sonst *kibrāti* = Welt ist ohne Hinzufügung der Zahl 4, dürfte geradezu selbstverständlich sein. (Vgl. den ganz analogen Fall mit „*sibīti*“ = 7 = die sieben „bösen Geister“.) Demnach heisst auch *ḫammamī ša arba'i* Nichts als die „*ḫammamī* der Welt“. Was *ḫammamī* heisst, geht uns hier Nichts weiter an. Es mag von *ḫamāmu* = „einen Befehl ausrichten“ herzuleiten sein und der Ausdruck — *ḫammamī ša arba'i iddū ṣirrīti* zu übersetzen sein: „— den Statthaltern (?) der vier (Weltteile) Stricke anlegte“ [1]). Indes die Hauptsache ist, dass die Uebersetzung von *ḫammamī* durch „Weltgegenden“ unbewiesen und — unmöglich ist. Wir haben uns demnach nur mit den vier *kibrāti* und *tu(b)pukāti* zu beschäftigen.

I) Zur ursprüngl. Bedeutung von *tu(b)puktu*. 1) II R 18, 44—55 cd (= HAUPT, *ASKT.* 94—95 Z. 52—53) steht *ub*[2])-*í-a* = *tupkat bīti* im Parallelismus mit *da-í-a* = *idat bīti* d. i. „die Aussenwand (eventuell auch Aussenwände?) des Hauses“. 2) IV R 2, 34 c lesen wir: *mamīt tummíšunūtima ana tupki u saḫāti ai itūrūni* d. i. „beschwöre sie und sie sollen nicht nach . . . . noch nach aussen zurückkehren“. Das *bi* in dem *ana tupki u saḫāti* entsprechenden sum. *ub-da-bi-ku* beweist ziemlich sicher, dass *ub* und *da*, also *tupku* und *saḫātu* Ergänzungsbegriffe sind. Denn fast nur nach solchen Wörtern wird es in der Bedeutung „und“ verwandt. 3) IV R 30, 42 a ff. lesen wir: *ina íšrít ili bīti lā tatanamzaz lā ta[san]aḫḫar — ina tupkāt bīti lā tatanamzaz lā tasanaḫḫar — ina bīti luzziz lā takabbī — ina tupkāti luzziz*

---

1) Cf. zu dem Ausdrucke V R 9, 107: *ina laḫšišu attadī ṣirritu* und vor Allem K 3437 Rev. 34 bei DELITZSCH, *Lesestücke*[3] S. 99 *ittadī sirrīti idīšu[nu]* = „er legte ihren Händen Stricke an“.

2) So, nicht *ar*, ist das Ideogramm zu lesen, da *tupuktu* in einer späteren Sprachperiode *ib* hiess (S^b 221) und das jetzt von BEZOLD (*Proceedings of the S. of Bibl. Arch.* Dec. 1888) veröffentlichte Syllabar 83, 1—18, 1330, Col. IV, 5 für UB = *tupku* = *tīlum* die Aussprache *u-ub* giebt.

lā taḳabbī (d. i.: im Tempel des Hausgottes sitze nicht, treibe Dich nicht herum — in den *tupkāt* des Hauses sitze nicht, treibe Dich nicht herum — „im Hause will ich sitzen“ sage nicht — „in den *tupḳāti* will ich sitzen“ sage nicht). Zusammengehalten mit Z. 52 desselben Textes ([*u*]*tukku limnu ṣī ana nisāti* d. i. „böser Dämon, geh' hinaus in die Ferne“) lehren die Stellen, dass *ub* = *tupḳu* (*tupuḳtu*, Plural *tup*(*u*)*ḳāti*) nur irgend einen „inneren Raum[1]) des Hauses“ bedeuten kann, zu dem die *idāti* d. i. die „Aussenmauern, Umschliessungsmauern“ oder *šaḫātu* d. i. „das aussen Befindliche“ den Gegensatz bilden. So auch V R 52, 50—51 b: *mar-mag-bi uba inin-gub* [ ] *mag-bi da inin-dur* = „seinen grossen Wagen stellt(e) er drinnen hin, seinen grossen [ ] setzt(e) er draussen hin“. Das ist auch die Bedeutung von *tupḳu* und *tupuḳtu* an den Stellen, wo es in Verbindung mit *dūru* = Stadtmauer vorkommt. Siehe dazu I R 55, Col. IV, 47 (den Tempel so und so *ina tupḳa dūr Babili šaḳiš ípuš*), V R 34, Col. II, 9—10 (den Tempel so und so *ša tupḳat dūri ina Babilam issiš abnīma* d. i. den Tempel so und so, der *tupḳat* der Mauer gelegen ist, baute ich in Babylon neu[2]) und IV R 63, 20 b (*ina tupḳat dūri tiḳibirši* d. i. im *tupḳat* der Mauer begrabe sie). An allen diesen Stellen kommt *ub* = *tupḳu* und *tupuḳtu* nur in Verbindung mit Mauern und Häusern in der Bedeutung von „etwas Inneres“, „ein Innenraum“ vor, folglich ist die Deutung von *tupuḳtu*[3]) als „der innerhalb einer Mauer belegene Raum“ unabweislich. Aber wie in aller Welt sollen die vier Weltgegenden als die vier Innenräume ge-

---

1) Beachte dazu, dass ausser *ub* auch *ub-dug-ga* = *tupukatum* (II R 35, 38 a b), da *dugc* = *puzurtu* (= Inneres, Verborgenes: IV R 15, 57 a).

2) Vgl. dazu POGNON, *Inscriptions du Wadi Brissa* S. 105

3) Ich mache hier darauf aufmerksam, dass die Lesung des sechsten Zeichens II R 24, 50 b. b als [illegible] = UB falsch sein muss. *Tilakura* = *makkatu* (?) *ša* . . . muss nach II R 44, 50 a b (*tilakura* = *sirritum imíru*, das ist: Zügel + Esel) = „Zügel“ sein und demnach statt UB das Ideogramm für „Esel“ gelesen werden, wie eine Zeile vorher nach LYON (wo?).

dacht werden? Wo sind die Mauern? Um hierüber Klarheit zu bekommen, müssen wir

II) die ursprüngliche Bedeutung von *kibirtu*[1]) (Plural *kibrāti*) zu eruieren wenigstens versuchen. Schon in relativ früher Zeit, was ich zunächst constatiere, hat *kibirtu* ganz bestimmt nicht die Bedeutung „Weltgegend“ = „Himmelsrichtung“, sondern eher die B. „Weltteil“. Da uns kein Beweis dafür vorliegt, dass *kibirtu* „Himmelsrichtung“ heisst, so ist es jedenfalls zunächst das Einfachste, den Titel der babylonischen und assyrischen Könige *šar kibrāt arbaʾi*, den schon *Narām-Sīn* führt und der die Weltherrschaft ohne Zweifel andeuten soll, durch „König der vier Weltteile“ zu übersetzen. Ziemlich unpassend ist es, den Plural *kibrāti* ohne davorgesetzte 4-Zahl = „Welt“ durch „Himmelsgegenden“ zu übersetzen (siehe dazu z. B. I R 66, 51, I R 67, 38b, III R 12, 3 und IV R 63, 12b) und unmöglich in Verbindungen wie *kibrāt nakrūti* (= Länder der Feinde, bei Tiglatpileser in I R 9, 9) oder *kibrāt mātāti* = „*kibrāt* der Länder“ (I R 66, Nr. 1, 8) oder gar wie (I R 17, 35 f.): *šar kiššat kibrāti ša napḫar malkī kālišunu* d. i. „König der gesammten *kibrāti* aller Könige zusammen“. *Kibirtu* kann hier nur bedeuten „einen Teil der Erde“, „Erdteil“, ja geradezu „Land“, und durch Nichts wird hier eine irgendwie andere Bedeutung gefordert. Aehnlich übersetzt Delitzsch, *Grammatik* S. 330 (*ša kāliš kibrāta* = „von allen Länderstrecken“, V R 35, 29). Aber etwas Anderes ist es, ob diese Bedeutung die ursprüngliche ist, ob nicht eventuell andere Stellen aus späterer Zeit vielleicht noch, jedenfalls aber aus früherer Zeit, doch eine Uebersetzung von *kibrāti* durch „Weltgegenden“ fordern. Ein Ausdruck wie *māt kibrāt arbaʾi* (I R 27, 51) = „Land der vier *kibrāti*“ = „Welt“ (vielleicht auch = Assyrien) bei Assurnasirpal scheint dafür zu sprechen,

---

1) Zimmern macht mich darauf aufmerksam, dass ein Singular *kibratu* unwahrscheinlich wäre. Aber siehe *ib(p)-ra-tum*: II R 35, 43b.

noch mehr aber der Umstand, dass *kibrāti* in dem Ausdruck *kibrāt arbaʾi* in den sumerischen Inschriften der altbabylonischen Könige nicht durch einfaches UB(-*da*), sondern durch AN + UB(-*da*)[1]) d. i. „Himmel + UB(-*da*)“ wiedergegeben wird. (I R 3, Nr. XI, Z. 5—6; I R 3, Nr. XII, 1, Z. 12—13; I R 3, Nr. XII, 2, Z. 10—11; I R 4, Nr. XIV, 2, Z 7—8; I R 4, Nr. XIV, 3, Z. 9; I R 4, Nr. XV, 2, Z. 6 etc.) Allerdings wird auch dem Worte für „Feld“ im Sumerischen bisweilen das Zeichen AN = Himmel (aus einem mir kaum ersichtlichen Grunde) vorgesetzt (siehe z. B. Haupt, *ASKT.* S. 105 Z. 1 + 2 des Revers, ferner ibidem Z. 11; Z. 5 ibidem fehlt es), und so könnte ja auch sehr gut dem Worte resp. Ideogramm für „Erdteil“ dies Zeichen vorgefügt sein. Aber das Wahrscheinlichste bleibt es doch, dass in der alten Zeit *kibrāti* nicht einfach „Weltteile“ sind, sondern vielmehr die „nach den vier Himmelsgegenden zu liegenden Weltteile“. (Dass UB-*da* in den sumerischen Inschriften nicht ass. *tupuḳāti* entspricht, ergiebt sich daraus, dass in den semitischen Inschriften der älteren Zeit nur *kibrāti*-4, nie *tupuḳāti*-4 gefunden wird.) Wir haben demnach *kibirtu* 1) bestimmt in der Bedeutung „Land“, 2) sehr wahrscheinlich in der Bedeutung von „einer nach einer der vier Himmelsrichtungen zu liegenden Landstrecke“. Ist die erstere oder die letztere Bedeutung die ursprüngliche?

Was das Assyrisch-Babylonische nicht ganz zweifellos lehrt, zeigt das Phönicische. In der phönicischen Inschrift von *Maʿsūb* (siehe Ch. Clermont-Ganneau, *Recueil d'Archéologie orientale*, Tome I, p. 81) findet sich der Ausdruck: כברת מצא ש[מ]ש, der mit Rücksicht auf das Assyrische schwerlich anders gedeutet werden kann, als „in der Richtung nach Osten“[2]). Dieses כברת, obwohl erst aus

1) Das zwischen *ub* und *tabtaba* (= 4) eingeschobene *da* ist dasselbe *da*, welches häufig im Sum. das Regens mit dem regierten Wort verknüpft.

2) Siehe dazu l. c. S. 82 Anm. 4. Eine Deutung von כברת als כבירת = gross (G. Hoffmann) würde syntaktische Schwierigkeiten machen.

späterer Zeit bezeugt (die Inschrift ist aus dem 26. Jahre des Ptolemäus Euergetes), kann nicht entlehnt sein aus dem Assyrischen. Denn gerade in späterer Zeit hat *kibrâti* nicht die Bedeutung: „Himmelsgegenden“, sondern nur die Bedeutung „Weltteile“. Aus Allem, was oben ausgeführt, erhellt demnach, dass * *kibirtu* ursprünglich eine der vier Himmelsrichtungen bedeutet[1]) (so im Phönicischen), später einen der vier nach den vier Himmelsrichtungen zu liegenden „Weltteile“, „Weltquadranten“, endlich überhaupt „Weltteil“, „Land“. Die Bedeutung „Himmelsrichtung“ überhaupt ohne Rücksicht auf die darnach hin liegenden Länder scheint das Wort im Assyrisch-Babylonischen nicht mehr zu haben. Wo *kibrâti* (der Singular *kibirtu* kommt nicht vor!) ohne die Zahl 4 erscheint, werden entweder die Länder der *kibrâti* erwähnt oder *kibrâti* heisst schlechtweg „Länder“ resp. „Welt“, ja wohl sogar *kibrâtu* (als Singular aufgefasst?). So möchte ich wenigstens *kibrâtu* = sum. 𒋛 𒐉 (d. i. 𒋛 + 4) = *šíšlam* (= *šíš* + 4) II R 47, 27cd auffassen.

Nun aber haben wir die sehr merkwürdige Tatsache vor uns, dass dasselbe Ideogramm UB, welches *tupuḳtu* = „Innenraum“ bezeichnet, auch für * *kibirtu* = „Weltteil“ gebraucht wird und, wie schon oben hervorgehoben wurde, statt vier *kibrâti* für „Welt“ auch vier *tupuḳâti* d. i. vier Innenräume gesagt wird. Daraus müsste sich die Gleichung *tupuḳtu* = *kibirtu* ergeben und daraus weiter der Schluss, dass die vier „Weltquadranten“ als „Innenräume“ gedacht wurden, also vielleicht als durch Mauern von einander abgeschlossen, die sich dann doch notwendiger-

---

1) Da dies die ursprüngliche Bedeutung von *kibirtu* ist, ist es wohl nicht zu kühn, damit *kibru* = „Ufer“ eines Flusses etc. durch die für * *kabâru* als Grundbedeutung anzunehmende Bedeutung „sich hinziehen“ (oder ähnlich) zusammenzubringen. So liesse sich auch כְּבָרַת (irgend ein Längenmaass) leicht mit dem phönicischen כברת vermitteln. Beachte den ganz analogen Fall mit *šiddu* (von *šadâdu* = ziehen), welches Wort 1) = Uferstrecke etc., 2) = Richtung.

weise in Babylonien (oder Assyrien) schneiden müssten. Eine solche Vorstellung wäre geradezu undenkbar, da man wohl verrückte kosmologische Vorstellungen haben kann, aber diese doch immer uncontrollierbar sein müssen, um dauerhaft zu bleiben. Da nun aber an der oben entwickelten Bedeutung von *tupuḳtu* nicht wird gezweifelt werden können, so stehen wir vorläufig vor einem Rätsel. Aber dasselbe lässt sich lösen.

V R 41, 17—18gh werden folgende drei Namen der Stadt Erech genannt: *ub-imina*, *da-imina*, *giparu*-[1])*imina* d. i. resp. = die 7 *ub*'s, die 7 *da*'s, die 7 *giparu*'s. Dass es kein Zufall ist, dass (s. o. S. 165 f.) *da* und *ub* in der resp. Bedeutung „Umfassungsmauer“ und „Innenraum“ verschiedentlich mit einander verbunden werden und hier „7 *da*“ und „7 *ub*“ als Namen für Erech zusammenstehen, ist einleuchtend. Dieser Umstand könnte an unserer Erklärung von *ub* = *tupuḳtu* zweifeln machen, da man doch von vornherein denkt, dass *da* und *ub* in den beiden Namen der Stadt etwas Aehnliches bedeuten. Eine Erklärung des dritten Namens macht dem Bedenken ein Ende. Wie an der in Rede stehenden Stelle Erech die Namen *ub*-7, *da*-7 und *giparu*-7 hat, so erscheinen II R 50, 55—56a als Namen für diese Stadt Zeichen und Spuren von Zeichen, die unserer Stelle gemäss zu *ub-7-ki* und *da-7-ki* zu ergänzen sind (d. i. Ort der 7 *ub*'s, Ort der 7 *da*'s) und Z. 57 ibidem nach einer Lücke und vor -7 *ki* ein Zeichen, das *par* und *tak* gelesen werden kann, also auf Grund des obengenannten *giparu*-7 sicherlich *par* zu lesen ist und demnach vor sich die Ergänzung eines Zeichens für *gi* verlangt. So hat Strassmaier an der Stelle in der Tat gelesen. Siehe sein *Alph. Verzeichnis* Nr. 2670. *Gipar* aber = *giparu* ist ein eingeschlossener Ort irgend welcher Art. Das geht hervor aus S. 48 + S 799 + S. 1017 +

1) Delitzsch bietet (*Paradies* 222) *muḫ-ru*, aber angesichts der Parallelstellen wohl fälschlich.

S. 1347, Rev. Z. 1—3 (bei S. A. Smith, *Miscellaneous texts* S. 14): *nambiku gipar ki azaga immadantutu* = *ina šatti ana gipāri illi irubm*[*a*] d. i. „für immer (?) trat sie (er?) in das herrliche *gipāru* ein" (beachte in der sumerischen Version *gipar ki azaga* d. i. *gipar*, den herrlichen Ort) und IV R 11, 36: *bî́lišu ina gipāri ittaṣī* = „er führte seinen Herren aus dem *gipāru* heraus". Demnach wird also Erech die Stadt mit resp. den 7 Aussenwänden oder Umfassungsmauern, den 7 Innenräumen und 7 *gipāru*'s (d. i. irgendwie eingeschlossenen Örtlichkeiten) genannt. Daraus aber kann gar nichts Anderes geschlossen werden, als dass Erech einmal — 7 Umfassungsmauern hatte und dass (*tupuḳtu* =) *ub* in dem Namen *ub*-7(-*ki*) die sechs Räume zwischen je zwei Mauern und den von der innersten Mauer umschlossenen Raum andeuten. Das in Bezug auf Erech gewonnene Resultat wollen wir hier nicht weiter verfolgen. Eine Erinnerung an die 7 Mauern von Ekbatana ist überflüssig und Combinationen praehistorischen Charakters sind vor der Hand nutzlos. Das nur muss hier erwähnt werden, dass jetzt der Ausdruck *Uruk supūru*, der im *Gišṭubar*-Epos für die Stadt Erech gebraucht wird und den man schon längst zweifelnd mit „das wohl eingehegte" Erech oder ähnlich übersetzt hat, durch das oben Dargelegte seine volle Begründung findet (cf. dazu den Namen *Ṭāb supūršu* für die Ringmauer von *Barsipa* (z. B. V R 34, 22b und II R 50, 27ab) sowie wohl auch oder ähnlich für die Stadt Erech selbst (II R 50, 59ab)).

Wie aber die Stadt Erech *gipar*-7-(*ki*) hiess d. i. die „(Stadt mit den) 7 inneren Abteilungen", so hiess der Turmtempel dieser Stadt *Ì-gipar*-7 d. i. „Tempel der 7 inneren Abteilungen". Nun könnte man dies wohl einfach übersetzen „Tempel von Erech", da „*gipar* 7" ja ein Name dieser Stadt war. Aber eine derartige Benennung eines Tempels ist sonst nicht üblich. Daraus folgt die Wahrscheinlichkeit, dass der Name des Tempels von Erech und die oben genannten Namen der Stadt selbst nicht von

einander abhängig sind, sondern einen gemeinsamen Ursprung haben. Gudía erzählt in seiner *Gudía G* genannten Inschrift (siehe dazu Amiaud in der *Z. f. Assyriologie* III, 24, 13 ff. u. 36 ff.): *Í-pa í-ub-imina Í-pa-bi sang-bi-ku uddua Ningirsu-gí nam-dug tara mu-na-du* d. i. „den Tempel *Í-pa*, den Tempel der 7 *ub*'s, diesen Tempel, dessen Besteiger bis zu dessen Spitze *Ningirsu* ein gutes Schicksal bestimmt“... Da *ub*, soweit wir wissen, nur entweder „Innenraum“, „das, was innerhalb einer Mauer liegt“ bedeutet oder „Weltteil“, mit ersterer Bedeutung aber hier bei einem „Hochtempel“ Nichts anzufangen ist, da ferner auch der Turmtempel von Erech der „Tempel der 7 Innenräume“ (irgendwelcher Art) genannt wird, während Erech selbst solche 7 Innenräume darstellte, so ist der Gedanke unabweislich, dass sich die 7 *ub*'s des *Gudía* auf 7 *tupuḳāti* der Erde beziehen. Dies bestätigt nun aber der eigentliche Name des Tempels in SIR-BUR-LA (*Lagaš*), nämlich *Í-pa* d. i. „Tempel des Gipfels“ (siehe zu *pa* = Gipfel S. 15 f.), der sehr hoch gewesen sein muss, da dessen Besteigung ein verdienstliches Werk war, dem eine gute Belohnung folgte. Er hiess „Tempel des Gipfels“, „Tempel der 7 *tupuḳāti*“, weil er die 7 *tupuḳāti* d. i. die Welt überschaute. *Gudía* hatte also 7 „Weltinnenräume“ und der Turmtempel in Erech hiess Tempel der 7 Innenräume, der Tempel der Stadt, die selbst 7 solche Innenräume durch Mauern von einander getrennt zählte. Da wird wohl der Schluss gewagt werden dürfen, dass diese 7 Stadtzonen von Erech (wie wohl auch die von Ekbatana) eine Nachbildung der 7 Weltabteilungen[1] sind, oder wenigstens, dass man mit den 7 Stadtzonen die 7 Weltzonen verglich und daher auch Erech die (poetischen) Namen gab, die oben besprochen

---

1) Solche Nachbildungen kosmischer Örtlichkeiten liebten die Babylonier sehr. Ein Beispiel nur ist das *Ub-šugina* mit dem *Du-azag* im Tempel *Ísagila*. — Mit dieser eigentümlichen, fast möchten wir sagen: kosmischen, Bedeutung von Erech hängt vielleicht die Rolle zusammen, die es als Centralpunkt des *Gištubar*-Epos spielt.

wurden. Dann aber ist auch die Welt nach *Gudía* in 7 concentrische Zonen geteilt, die um einander herumliegen und als durch Mauern (?) von einander getrennt gedacht werden. So und nur so wird verständlich, wieso UB, eigentlich = „Innenraum einer Mauer“, die Bedeutung „Weltabteilung“ erhalten konnte, ja, dass „*tupuktu*“ mit eben dieser auch noch in späterer Zeit lebendigen Bedeutung daneben einen der nach den vier Himmelsgegenden zu liegenden „Weltquadranten“ bezeichnen musste. Wir haben hier eben wieder einmal einen Fall, wo der Sumerismus alias Protobabylonismus mit dem Semitismus in Babylonien den Culturkampf einging. Dieser Kampf vollzieht sich vor unseren Augen. *Gudía* kennt 7 Weltzonen und die Mauern der alten Stadt Erech repräsentieren die Zwischenwände zwischen diesen, aber die Semiten bringen die mehr hausbackene, kosmische oder eigentlich nur mathematische Vorstellung von der Einteilung der Welt in vier nach den vier Himmelsrichtungen zu liegenden Weltteile mit. Damit stimmt überein, dass nach Winckler (*Mitteilungen des Akademisch-Orientalischen Vereins zu Berlin* 1887, 9—10) „König der 4 *kibrāti*“ ein Titel ist, den ursprünglich die Könige von Nordbabylonien sich beilegten. Da UB im Sumerischen das Zeichen für „Weltabteilung“ ist, wenn dies auch in dieser Sprache einen ganz anderen Sinn als **kibirtu* bei den semitischen Babyloniern hatte, so wurde es das Zeichen für den semitischen Begriff des **kibirtu*, aber, um doch wenigstens anzudeuten, dass UB eigentlich etwas ganz Anderes bedeute als *kibirtu*, setzten die alten babylonischen Könige vor das Zeichen UB zum Ausdruck des Wortes *kibirtu* das Determinativ AN = Himmel, wodurch darauf hingewiesen wurde, dass ihre *ub*'s d. i. Weltabteilungen nach den vier Himmelsrichtungen orientiert waren. Aber die ursprüngliche Bedeutung von *tupuktu* = „Weltabteilung“ erhielt sich, so zwar, dass **kibirtu* = „Weltquadrant“ etc. bis in die späteste Zeit fast ausschliesslich verwandt wurde und nur ganz verein-

zelt einmal der Ausdruck „4 *tupukāti*" vorkommt. Eine höchst interessante Parallele zu dieser missbräuchlichen Verwendung von *tupuktu* (ursprünglich = Weltinnenraum, Weltzone) mit der Bedeutung „Weltquadrant" bietet das Indische. Auch die Inder dachten sich die Erde 7-teilig (siehe hierzu unten) und zwar aus 7 Inseln bestehend, die durch Ringmeere von einander getrennt waren. Eine solche Insel hiess *dvîpa*. Aber wie in 7 (in späterer Zeit), so teilten die Inder die Erde einfach mathematisch auch in 4 Teile (siehe hierzu z. B. Weber in den *Indischen Studien* IX, 77), die aber nicht Inseln waren. Gleichwohl hiess auch einer dieser 4 Teile *dvîpa*! Es muss demnach dieses Wort im Laufe der Zeit geradezu die Bedeutung „Weltteil" bekommen haben — wie *tupuktu*.

Die semitische Vorstellung von „vier Weltquadranten" ist die naturgegebene. Sie beruht auf mathematischer Einteilung der Welt, hat mit kosmischen Vorstellungen Nichts zu tun. Sie ist ihrem Wesen nach nichts Anderes als die Einteilung des Kreises in 360° etc. Die sumerische Vorstellung ist nicht mathematisch, sie widerspricht dem Tatbestande, ist darum ein Produkt kühner Phantasie, das aber im chaldäischen Glaubens- und Denksystem seine Erklärung findet. Entweder die hervorragende Bedeutung der 7-Zahl[1]) überhaupt oder die Voraussetzung derselben, nämlich die 7-Zahl der Planeten, hat auch die Vorstellung von der 7-Zahl der Weltteile erzeugt. An diesen Ursprung derselben erinnert noch einige tausend Jahre später der Umstand, dass die 7 *κλίματα* (welche aus den 7 (*ub*'s =) *tupukāti* wenigstens indirect hervorgegangen sind) unter dem Einflusse je eines Planeten standen. Nur als ein Spiel des Zufalls darf man es wohl betrachten, dass dasselbe Wort *kiššatu*, welches, wie wir oben (S. 2) erwähnten, in dem Titel der babylonisch-assyrischen Könige „die ganze Erde"

1) Es verdient Beachtung, dass neben den vier auch sieben Winde gezählt werden (K 3437 Zeile 11 bei Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*³ Seite 97).

bedeutet, wiederholentlich im Sumerischen durch die 7-Zahl symbolisiert wird (s. IV R 1, Col. III, 18, Strassmaier, *Alph. Verzeichnis* S. 555, Nr. 4437 und vgl. V R 30, 10ef: *ara-7* = *in-gi-du*). Denn, wenn auch die Stelle bei Strassmaier, wo 7 = *kiššatu* und *sibīt* (d. i. 7) vor 7 = *Babilu* = *Uruk* (*Erech*! cf. oben S. 170f.) = *Kiši*[1]) = *Jamudbala* erwähnt wird, dazu verleiten könnte, dieses *kiššatu* hier in seiner concreteren kosmischen Bedeutung zu nehmen, so ist dies an der zuerst genannten Stelle unmöglich. Dort ist *kiššatu* lediglich = Gesammtheit, ja vielleicht eine ungenaue Uebertragung des sumerischen, ihm entsprechenden, *7-a-an* d. i. *imin-a-an*.

Durch die 7 *tupukāti* der Erde fällt ein ganz neues Licht auf die 7 Tore der Unterwelt, durch die *Ištar* hindurchkommen muss, um zur *Ninkigal* zu gelangen, die also 7 Mauern voraussetzen und — 7 *tupukāti*[2]). Die 7 *tupukāti* der Unterwelt sind eine Nachbildung der 7 *tupukāti* der Oberwelt. Die erweiterte Weltkenntnis der Babylonier warf die 7 *tupukāti* der Oberwelt in den Winkel als unvereinbar mit den Tatsachen, behielt aber die 7 *tupukāti*[3]) der Unterwelt bei (s. unten den Abschnitt: Totenwelt). Alles dies aber ist meines Erachtens verhältnissmässig unwichtig gegenüber anderen jetzt zu besprechenden Tatsachen. —

Im *Bundehesh* Cap. XI Anfang wird Folgendes berichtet (nach West's Uebersetzung in den *Sacred Books of the*

---

1) Delitzsch, *Wörterbuch* 207: *maši*. Wenn dies richtig (?), wäre an die 7 *Maši*-Sterne oder die 7 *Māšu*-Sterne zu denken (s. S. 47 ff. und 144 ff.).

2) Vgl. hierzu Brandis, *Theben* im *Hermes* II S. 265 f.

3) Ein sonderbarer Zufall ist es, dass mit einem sehr an *tupukāti* anklingenden Worte, nämlich dem Worte طبقات, von den Muhammedanern die 7 Etagen des Himmels bezeichnet werden, die mit den 7 Erdzonen jedenfalls in idealem Zusammenhange stehen. Aber der Umstand, dass (nach Nöldeke's freundlicher Mitteilung) das arabische Wort vielleicht aus dem Persischen stammt, macht einen Zusammenhang desselben mit dem assyrischen *tu(b)pukāti* recht unsicher.

East Vol. 5 S. 32 f.; cf. damit Justi, *Bundehesh* pag. 12 und Dens., *Handbuch der Zendsprache* 80—81):

1. On the nature of the earth it says in revelation, that *there* are thirty and three kinds[1]) of land. 2. *On* the day when Tîstar produced the rain, when its seas arose therefrom, the whole place, half taken up by water, was converted into seven portions; this portion[2]), as much as one-half, is the middle, *and* six portions are around; those six portions are *together* as much as Khvanîras. 3. The name kêshvar ("zone or region") is also applied to them, and *they* existed side by side (kash kash)[3]); as on the east side of this portion (Khvanîras) is the Savah region, *on* the west is the Arzah region; the two portions on the south side are the Fradadafsh *and* Vîdadafsh regions, the two portions on the north side are the Vôrûbarst *and* Vôrûgarst regions, *and* that in the middle is Khvanîras. 4. And Khvanîras has the sea, for one part of the wide-formed ocean wound about around it; *and from* Vôrûbarst *and* Vôrûgarst a lofty mountain grew up; so that it is not possible for any one to go from region to region. —

An dem oben angeführten Orte (*Handbuch der Zendsprache* S. 81) bemerkt hierzu Justi: „Wenn die Vorstellung von den 7 Welttheilen auch aus Indien stammt (vgl. Spiegel, DMG. 6, 85), so hat sie doch schon früh in Eran Eingang gefunden, da sie sich schon in den Gâthas findet (y. 32, 3). Eine Aufzählung der Keshvars findet sich vd. 19, 129. Vgl. Bréal im Journ. asiat. V, 19, 493. Spiegel, Av. übers. III, LIII, Windischmann Z. St. 66, 67 . . . . . ."
Nach Justi, *Beiträge zur alten Geographie Persiens* I, S. 2 findet sich bereits in den ältesten Teilen des Avesta

---

1) K 20b has "thirty-two kinds".

2) That is Khvanîras; or it may be "one portion", as hanâ "this", is often used for aê, "one", because the Pazand form of both words is *e*.

3) Possibly an attempt to connect the term kêshvar with kash; but the sentence may also be translated thus: "and *they* formed various districts like this portion; on the east side in the Savah region", &c.

(y 32, 3) der Ausdruck *bûmyâo haptaithê* = „in der Siebenheit der Erde". Nach demselben l. c. S. 3 sind dem Bundehesh zufolge die 6 Kêshvars für Menschen nicht erreichbar wegen des grossen Meeres und namentlich die zwei nördlichen durch einen hohen Berg abgeschlossen. — Wie alt diese Vorstellungen sind, darüber kann ich mir als Laie kein Urteil anmassen, solange die Ansichten der Fachleute einander so diametral entgegenlaufen. Siehe hierüber W. Geiger, *Vaterland und Zeitalter des Awestā und seiner Kultur* (Sitzung der philos.-philol. Classe der bayr. Akad. d. W. vom 3. Mai 1884), dessen Abhandlung in dem Satze gipfelt: „Die Awestākultur ist eine sehr alte . . . . . Nur das steht fest, dass sie älter ist als die medopersische Geschichte", J. Darmesteter in den *Sacred Books of the East*, Vol. IV, S. LIII: „. . . . . the present texts are derived from texts already existing under the Achaemenian kings" und andererseits Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums* I, 505 ff.

Soviel indes darf wohl als sicher gelten, dass der Grundstock der kosmologischen und theologischen Ideen des Awesta schon etliche Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung beisammen war, also auch die Vorstellung von der Siebenheit der Welten. —

Mit den persischen und babylonischen Ansichten über die Gestaltung der Welt berühren sich eng die der Inder. Herr Prof. Leumann ist so liebenswürdig gewesen, mir hierüber folgende Mitteilungen zu machen:

„Die geographischen Anschauungen der Inder finden sich dargelegt:

1) in einem wohl aus den früheren Jahrhunderten unserer Zeitrechnung stammenden Teil des *Mahā-Bhārata*, Buch VI, Cap. 1 — 12; in Protapachandra's englischer Uebersetzung;

2) in fast allen (aus späteren Jahrhunderten stammenden) Purāṇa-Texten, worüber Wilson's Note in seiner Uebersetzung des *Viṣṇu-Purāṇa*[2] II, 109 f. Auskunft gibt;

3) in Bhāskara's um die Mitte des elften Jahrhunderts abgefasstem *Siddhāntaśiromaṇi*, und zwar in dem „*Golādhyāya*" benannten Teil dieses Werkes an einer Stelle (III, 21—44), die von Hall in der genannten Uebersetzung des *Viṣṇu-Purāṇa*[2] II, 110—113 mitgeteilt wird.

Ausser diesen brahmanischen Texten enthält auch das kanonische Schriftentum der Jaina-Religion eine vielfach verschiedene, aber immerhin auch aus den früheren Jahrhunderten unserer Zeitrechnung datierende Darstellung; in dieser Beziehung ist besonders bemerkenswert das dritte Upânga, dessen Inhalt in Weber's *Indischen Studien* XVI, 390—392 von mir mitgeteilt worden ist.

Auch innerhalb der genannten brahmanischen Beschreibungen sind, wie sich bei den zwischen ihnen liegenden Intervallen nicht anders erwarten lässt, verschiedene Abweichungen zu verzeichnen. So sagt das *Mahā-Bhārata* VI, 11, 4[1]), dass die sieben Weltteile, welche bei Bhaskara offenbar aus astronomischen Gründen eine etwas andere und nicht recht deutliche Localisierung erhalten haben, nur unter vielen anderen (als die centralsten) genannt würden, eine Behauptung, welche sich eng berührt mit der jinistischen Auffassung, nach welcher die Anzahl überhaupt in keiner Weise (auch nicht nach Art einer Auswahl) auf sieben beschränkt, sondern in viel grösserem Umfange angenommen wird. Im Uebrigen ist der dem *Mahā-Bhārata* wie den *Purāṇen* und den jinistischen Texten gemeinsame Gedanke der, dass die Continente wie die zwischen ihnen liegenden Meere alle concentrisch angeordnet seien, dass in der Mitte (I.) der kreisförmige *Jambu*-(Rosenapfel-)Erdteil liege, dessen Centrum der Berg *Meru* einnehme, und dass nach aussen hin sich der Reihe nach folgende Meere und Erdteile — alle in ringförmiger Gestalt — anschlössen:

---

1) in der Uebersetzung part XXXV p. 36.

1. Salz-Meer	Ring-Durchmesser	0,1	Mill.	Meilen
II. *Plakṣa*-Erdteil	„ „	0,2	„	„
2. Zucker-Meer	„ „	0,2	„	„
III. *Šālmali*-Erdteil	„ „	0,4	„	„
3. Wein-Meer	„ „	0,4	„	„
IV. *Kuša*-Erdteil	„ „	0,8	„	„
4. Butter-Meer	„ „	0,8	„	„
V. *Krauñca*-Erdteil	„ „	1,6	„	„
5. Molken-Meer	„ „	1,6	„	„
VI. *Šāka*-Erdteil	„ „	3,2	„	„
6. Milch-Meer	„ „	3,2	„	„
VII. *Puṣkara*-Erdteil	„ „	6,4	„	„
7. Süsswasser-Meer	„ „	6,4	„	„
[VIII. Gold-Erdteil	„ „	12,8	„	„

geschieden von der „Nicht-Welt" durch das „Welt-Nicht-Welt-Gebirge"].

Die meisten Erdteile sind nach gewissen Pflanzen benannt, was sogar Veranlassung geworden ist, auch den *Šāka*-Erdteil, der offenbar nach den Skythen (= *Šaka*) benannt ist, als Teakbaum-Erdteil aufzufassen.

Wegen der etwas unklaren Darstellung des *Mahā-Bhārata*, welche wohl in ursprünglicherer Weise den *Šāka*-Erdteil sich gleich ans Salz-Meer anschliessen lässt und im Uebrigen auch die Reihenfolge sonst noch etwas variiert, auch Nichts mehr darüber weiss, was eventuell noch ausserhalb des Süsswasser-Meeres sich finden sollte, muss auf die Uebersetzung der einschlägigen Stelle verwiesen werden. Mit der jinistischen Darstellung, die im Uebrigen, wie oben gesagt, es nicht bei der Siebenzahl bewenden lässt und zum grösseren Teil andere Namen hat, stimmen die *Purāṇa*-Texte darin überein, dass der *Puṣkara*-Erdteil durch ein in der Mitte ihn durchziehendes Gebirge in zwei Ringe geschieden sei; durch das Gebirge werde, sagen die Jinisten, das „Zeit-Gebiet" abgegrenzt, d. h. der Bezirk, innerhalb dessen allein die durch die Gestirne bedingte Zeiteinteilung Geltung hat. Dabei steht

aber der *Puṣkara*-Erdteil bei den Jaina nicht an VII., sondern an III. Stelle, und der Name, den die Brahmanen der inneren Ringhälfte desselben geben, kommt bei den Jinisten als Bezeichnung des II. Erdteiles vor. Auffallenderweise stimmen die Grössenangaben in den sonst so heterogenen Quellen der *Purāṇen* und des *Jaina*-Kanons.

Aus dem Gesagten darf wohl geschlossen werden, dass die Inder seit ziemlich alter Zeit ihre eigenen phantastischen Vorstellungen über eine grössere Menge von concentrisch angeordneten Erdteilen und Ring-Meeren hatten, dass aber in den früheren Jahrhunderten unserer Zeitrechnung von irgendwelcher Seite her das Dogma von der Siebenzahl der Erdteile eindrang, welches die *Jaina* unberührt liess, das *Mahā-Bhārata* aber leichthin, die *Purāṇen* dagegen vollständig beeinflusste." —

Ich lasse hier die oben angedeuteten Stellen aus der Literatur der Inder folgen.

Der Passus aus dem *Mahā-Bhārata* Buch VI p. XXXV lautet in Protapachandra's Uebersetzung (S. 36): Sanjaya said, — There are, o king, many islands, with which the Earth is expanded. I will describe to thee, however, only seven islands, and the moon, and the sun, and the planet (*Rāhu*) also . . . . .

Im *Vishn'u-Purán'a* heisst es nach Wilson's Uebersetzung (*The Vishn'u Purán'a* . . . . translated by H. H. Wilson) S. 109 in Bezug auf die indischen Vorstellungen von der Gestaltung der Erde: „You shall hear, Maitreya, a brief account of the earth from me. — The seven great insular continents are Jambu, Plaksha, Śálmali, Kuśa Krauncha, Śáka, and Pushkara; and they are surrounded, severally, by seven great seas, the sea of salt water (Lavan'a), of sugar-cane juice (Ikshu), of wine (Surá), of clarified butter (Sarpis), of curds (Dadhi), of milk (Dugdha), and of fresh water (Jala)". Also nach indischer Vorstellung, wie sie das *Vishn'u Puran'a* aufweist, bestand die Erde aus einem

Kreise und 6 Ringen, die durch Meere von einander getrennt waren. —

Der Mathematiker Bhāskara, der um die Mitte des 11. Jahrhunderts lebte, hat, wie schon angedeutet, eine von der puranischen Vorstellung einigermassen abweichende Ansicht, deren Grundbestandteile wir nach Wilson's Uebersetzung (l. c. S. 110 Anm.) hier mitzuteilen nicht umhin können. Er sagt dort: Venerable teachers have stated that Jambúdwípa embraces the whole northern hemisphere lying to the north of the salt sea, and that the other six Dwípas, and the [seven] Seas, viz., those of salt, milk, &c., are all situated in the southern hemisphere. — To the south of the equator lies the salt sea, and, to the south of it, the sea of milk . . . . — Beyond the sea of milk lie, in succession, the seas of curds, clarified butter, sugarcane juice, and wine, and, last of all, that of sweet water, which surrounds Vádavánala. The Pátálalokas [or infernal regions] form the concave strata of the earth . . . — The Śáka, Śálmala, Kauśa, Krauncha, Gomedaka, and Pushkara (Dwípas) are situated [in the intervals of the above-mentioned seas] in regular alternation; each Dwípa lying, it is said, between two of these seas. —

Aus diesen Worten geht hervor, dass Bhāskara sich die Erde in 7 durch Parallelmeere von einander getrennte gradlinige Parallelzonen geteilt dachte.

Es verdient weiter Erwähnung, dass der mittlere *Dwípa* oder Erdteil, der *Jambu-dwípa*, wiederum in 7 Teile geteilt wird und zwar durch 6 Gebirgszüge (die mit dem Berge *Meru* in der Mitte des *Jambu-dwípa* die Sieben-Zahl vollmachen). Die Wilson'sche Uebersetzung des betreffenden Abschnittes des *Vishn'u Purán'a* lautet (S. 114 f.): „The boundary mountains (of the earth) are Himavat, Hemakúťa, and Nishadha, which lie south of Meru; and Níla, Śweta, and Śringin, which are situated to te north (of it) . . . The varshas (or countries between these ranges) are: Bhárata (India), south of the Himavat mountains; next

Kim'purusha between Himavat and Hemakúťa; north of the latter, and south of Nishadha, is Harivarsha; north of Meru is Ramyaka, extending from the Níla or blue mountains to the Śweta (or white) mountains; Hiran'maya lies between the Śweta and Śringin ranges and Uttarakuru is beyond the latter, following the same direction as Bhárata. Each of these is ninethousand (Yojanas) in extent. Ilávríta (von den Gebirgen Nishadha und Níla eingeschlossen) is of similar dimensions; but in the centre is the golden mountain Meru". — Nach indischer Vorstellung ist also der Jambudwípa, der mittlere Erdteil, ein siebenteiliger Erdteil auf der siebenteiligen Erde, der sich aber dadurch von ihr unterscheidet, dass die verschiedenen Teile einander nicht umschliessen, sondern (einander parallel) von Ost nach West laufen und durch Gebirge, nicht durch Meere, von einander getrennt sind — weil der Himalaya, der im Jambudwípa liegt, eine westöstliche Richtung hat. —

Wir haben also bei den Babyloniern in entlegener Zeit eine Vorstellung von einer Einteilung der Erde in 7 Zonen, die von einander getrennt werden durch irgend etwas dazwischen Liegendes (Mauern?), bei den Persern in weit späterer (frühestens im ?ten Jahrhundert) die Ansicht, dass die Erde aus 7 kreisförmigen Weltteilen besteht, von denen 6 um die mittelste grösste herumliegen und die alle durch Meere von einander getrennt werden, wir finden endlich bei den Indern in den ersten Jahrhunderten post Christum jedenfalls die Anschauung von ringförmigen um einander herum gelagerten Erdteilen, in den darauf folgenden Jahrhunderten die von der Sieben-Zahl derselben und von 7 von Ost nach West einander parallel laufenden Teilen des mittleren Erdteils, wir finden ähnliche Anschauungen (abgesehen von den 7 *κλίματα* des Ptolemäus und den أقاليم der Araber, von denen sofort die Rede sein wird) nirgends, weder bei den Indogermanen noch bei den Semiten. Wir dürfen also mit gutem Grund schliessen, dass diese sonderbaren Ideen nicht an drei,

auch nicht an zwei Orten unabhängig entstanden sind, sondern, dass eines von den drei Völkern der Inder, Perser und alten Babylonier diese Anschauungen zu den anderen gebracht hat. Da dieselben bei den Indern in historischer Zeit auftreten, da ferner kaum daran gezweifelt werden kann, dass auch andere Vorstellungen den Indern von Westen zugebracht worden sind und zwar indirect von Babylonien, wie z. B. die Sintflutsage, deren indische Form den Inhalt als ursprünglich babylonisch nicht unkenntlich gemacht hat, so dürfen wir weiter behaupten, dass die Vorstellung von den 7 Weltteilen nicht aus Indien stammt. Handelt es sich schliesslich um die eventuelle Priorität der Perser oder der alten Babylonier, so wird das jedenfalls sehr hohe Alter ihrer Cultur gegenüber der der Perser auf der einen Seite sehr für sie als die Urheber dieser Idee sprechen, sodann aber der Umstand, dass der Planetencultus der Babylonier und nur dieser die Siebenzahl der Weltteile erklärt, während dieselbe in persischen ursprünglichen Vorstellungen keine Analogie findet[1]). Aber diese Anschauungen von der Welt müssen sich die Iranier schon früh zu eigen gemacht haben. Die 7 Mauern der Stadt Ekbatana mögen direct auf die Siebenzahl der Planeten zurückgehen, aber viel wahrscheinlicher ist es, dass sie, wie denn auch und bestimmt die von Erech, zunächst mit der Sieben-Zahl der (*ub-tupuḳāti*)-*kēshwar*(-*dvīpa*) zusammenhängen und bestimmt sind, eine kosmische Idee darzustellen. —

Wann und wie die babylonische Vorstellung die Inder erreicht hat, ist vorläufig schwer zu sagen. Möglicher-

1) Vgl. hierzu WEBER in den *Indischen Studien* Band IX S. 77: Die Vermutung liegt nahe, dass die Siebenzahl mit den sieben Planeten in Verbindung steht. Die völlige Identität dieser Form des dvîpa-Systems mit dem der 7 Keshvar's der Parsen habe ich bereits in den Ind. Skiz. p. 108 berührt, respective daselbst die Vermuthung aufgestellt, dass der gemeinsame Ursprung beider Systeme bei den Chaldäern zu suchen sei. — (Siehe hierzu nach einer Note bei WEBER SPIEGEL, *Erân* pag. 256, BRÉAL, *De la géogr. de l'Avesta* pag. 13—15, *Journ. As.* 1862 extrait No. 6).

weise ist sie früher vorhanden gewesen, als dies die indischen Literaturerzeugnisse vermuten lassen, kaum jedoch hat schon dieselbe Culturemission, welche die Sintflutsage brachte, auch (also schon im 6.(?) Jahrhundert) die 7 Weltabteilungen in das kosmische System der Inder eingepfropft. Dass diese Anschauung nicht aus Persien, sondern direct oder indirect aus Babylonien stammt, zeigt die weit grössere Gleichartigkeit der babylonischen und indischen als die der persischen und indischen Ideen. —

Sehr merkwürdig ist nun, dass die griechischen Geographen die Idee der 7 Weltzonen aufgegriffen, aber aus dem Kosmologisch-phantastischen ins Geographisch-praktische übersetzt haben. Aus den 7 einander umschlingenden Weltzonen oder Weltinseln machten sie 7 gradlinige Zonen, die nur dem Bedürfnis der Einteilung und Uebersichtlichkeit dienten. Die Araber nahmen diese Methode an. Wenn im 11. Jahrhundert BHASKARA in Indien dasselbe Princip der Einteilung befolgt, freilich verquickt mit indischen noch ganz phantastischen kosmologischen Vorstellungen, so dürfte Grund zu der Annahme sein, dass er von arabischen und griechischen Vorbildern nicht unbeeinflusst geblieben ist. — Woher die Griechen ihre 7 Zonen haben, ist noch nicht zu erweisen. Vielleicht haben die alten Chaldäer zu der Zeit, als die sinkende und gesunkene äussere Kraft des Babyloniertums die Corruption des geistigen Gehalts immer mehr beförderte, alte verschollene Vorstellungen, wie die von den 7 Weltabteilungen, neu aufgewärmt und auf Zwischenwegen (?) den Griechen überliefert. Verständige Männer, wie vielleicht *Maximus Tyrius*(?) machten dann aus mythologischem Unsinn etwas praktisch Verwertbares [1]).

---

1) Ob der ἑπτάμυχος des trotz ZELLER, *Philosophie der Griechen*[4] I, 77 f. sicherlich vom Orient stark beeinflussten PHERECYDES auf die orientalische 7-Teilung der Erde Bezug nimmt, wird wohl bis auf Weiteres eine offene Frage bleiben müssen (s. d. Literatur über ihn bei ZELLER l. c. S. 71).

Das Berghaus und das Gedeihhaus (Íkur und Íšara).

I. Íkur.

II R 54, Nr. 4 treffen wir folgende Namen des *Anu* (resp. von Emanationen des *Anu*): *An*, (*Dingir-*)*Uraš*, (*Šargal* oder besser) *Anšargal*, *Anšar*, *Înšar*, *Du-ur*, *Lugma*, *Dingir-Íkur*[1]) oder *Íkur*, *Alala*, *Alala-alam*, *În-ur-ula*, worauf Namen des *Bî'l* zu folgen scheinen III R 69 Nr. 1 sind diese Namen in derselben Reihe mit Ausnahme von *Dingir-Íkur* oder *Í-kur* zu finden, stets gefolgt von einem ihnen entsprechenden anderen, das entgegengesetzte Princip bezeichnenden, Namen und mit diesem zusammen *šamū* und *irṣitim* (Himmel und Erde) bedeutend. Daraus erhellt, dass diese Namen den *Anu* als das obere, zeugende, männliche, tätige, seinen Begleiter als das untere, empfangende, leidende, weibliche Princip bezeichnen. *Íkur* resp. *Dingir-Íkur* (d. i. Gott von *Íkur*) gehört zu den Namen des *Anu*. Also muss auch dieser Name eine ähnliche Bedeutung haben und, da nun *Íkur* sicher, wie schon hier erwähnt werden muss, eine Örtlichkeit ist, scheint hier *Íkur* den Himmel anzudeuten. — IV R 24, 4b steht *Íkur ašar lā ḫāši* (*Íkur*, ein Ort, wo (den) man nicht sieht) mit *Gigunū ašar lā naplusi* (*Gigunū*, ein Ort, da (den) man nicht schaut) (Z. 6b) und *Aralū ašar lā amāri* (*Aralū*, ein Ort, da (den) man nicht blickt) (Zeile 8b) im Parallelismus, sodass wir kaum umhin können, *Íkur* als Namen für die Unterwelt aufzufassen (wie JEREMIAS, *Vorstellungen* S. 62 in der Tat tut). Ist das Gesagte richtig, bezeichnet also *Íkur* wirklich sowohl den Himmel als auch die Erde, und zwar die Unterwelt im Inneren der Erde, dann müssen die Babylonier sonderbare Vorstellungen von der Einrichtung der Welt gehabt haben oder auch es müssen die oben erwähnten Tatsachen sich noch anders betrachten und deuten

1) Cf. dazu LOTZ, *Tiglathpileser* S. 3.

lassen. Um zu einem sicheren Resultate zu gelangen, unterziehen wir im Folgenden alle Stellen der Inschriften, in denen *íkur* erwähnt wird, soweit dieselben irgendwie von Bedeutung sind, einer näheren Untersuchung.

1) [*Agum*?]-*Kakrimí* bittet V R 33, Col. 7, 34 ff. die Götter *Anu*, *Bí̄l* und *Ía* in folgender Weise: *Anu u An(a)tum ina šamí̄ likrubūšu Bī́l u Bī́lit ina Íkur šīmat napišti liší̄mūšu Ía u Damkina āšib apsī rabī balāṭ ūmí̄ arkūti liddinūšu* d. i. „*Anu* und *An(a)tu* im Himmel mögen ihn segnen, *Bí̄l* und *Bí̄lit* in *Íkur* ihm ein Lebensschicksal bestimmen, *Ía* und *Damkina*, die im grossen Weltmeer wohnen, ein Leben langer Tage verleihen". Da *Bí̄l* sonst ein Gott der Erde ist (*bí̄l mātāti*) und in der Erde demnach sein Wohnsitz zu denken ist, so dürfte diese Stelle an die Hand geben, dass *Íkur* (zum Mindesten ein Teil der Erde, wenn nicht) die Erde (selbst) ist. Als Wohnsitz *Bí̄l*'s wird *Íkur* auch aufgefasst IV R 22, 1—4a, wo das Hervorkommen aus dem *Íkur* im Parallelismus mit einem Hervorkommen aus dem Hause *Ín-lil*'s = *Bí̄l*'s steht (*ultu Íkur ittaṣa*[*a*] *ultu bīt Bí̄li ittaṣa*[*a*]). Aus diesem Grunde ist *Íkur* Name eines *Bí̄l*-Tempels, V R 52, 47 ff., der sich gemäss IV R 11, 4—5a in *Nipur* befand. Dieser Tempel *Íkur*, der Wohnsitz des *Bí̄l* und demnach wohl auch der *Bí̄lit*, ist in dem Hymnus an die *Bí̄lit* IV R 27, 26—27a gemeint in den Worten: *Ummu rabītum Bí̄lit bulti* (siehe *bu-ul-tu*: *ASKT.* 81 Z. 10 (= [cuneiform])) *Íšara kuzbu Íkura simat Í-gigunī́ rubāt*(!) *Í-kiura*[1]) = „Grosse Mutter *Bí̄lit*, Lebenskraft von

1) Jeremias, *Vorstellungen* S. 64, fasst hier alle diese Tempelnamen als Namen für die Unterwelt auf. Allein 1) ist *Íkura* sicher ein Tempel des *Bí̄l* (cf. oben); 2) *Í-ki-ura* sicher ein Tempel der *Bí̄lit* (V R 52, 50a) in *Nipur* (IV R 11, 4—5a); 3) *Ígigunū* jedenfalls Name irgend eines Tempels (II R 61, Nr. 2, 3); 4) *Íšara* ebenfalls Name irgend eines Tempels (I R 35, Nr. 1, 3: wo sich *Rammān-nirār* den *zānin Íšara* d. i. den „Versorger von *Íšara*" nennt). Daraus dürfte hervorgehen, dass IV R 27, 26—27a vier Tempel genannt werden, in denen *Bí̄lit* verehrt wird, die allerdings ihren Namen haben von kosmischen Oertern, zu denen *Bí̄lit* in Be-

Îšara, Lebensfülle von *Îkura*, Zugehörige zu *Îgigunû*, Hehre von *Îkiura*". Gegen die JEREMIAS'sche Uebersetzung l. c., die allerlei Fehler und Flüchtigkeiten enthält (Belit die grosse Mutter, die Lebendige in *Êšara*, die strotzende Pracht von *Êkur*, der Schmuck des Hauses der finsteren Wohnung, des Hauses im Lande der Herrschaft (?)), polemisiere ich nicht, da dies wohl kaum nötig ist.

Ob der Tempel *Îkur* oder das kosmische *Îkur* gemeint ist IV R 32a Z. 20 + 47 (*Bîl Îkur* und *Bîlit Îkur*), lässt sich nicht ausmachen.

Die Verbindung des *Bîl* und der *Bîlit* mit *Îkur* dürfte also hinlänglich bezeugt sein und demnach für *Îkur* einen Platz in der Erde sichern, wenn auch nicht im Totenreiche[1]). —

Wenn wirklich IV R 24, 3—8 *Îkur* mit Bezeichnungen für die Totenwelt im Parallelismus steht, so muss man doch erst genau nachsehen, wie diese Stellen lauten, ehe man auf eine Identität von *Îkur* mit dem Totenreiche schliessen zu dürfen glaubt.

Es heisst dort: „Nach *Îkur*, dem Ort, wo (den) man nicht sieht, sehen sie, nach *Gigunû*, dem Ort, wo (den) man nicht schaut, schauen sie, nach *Aralû*, dem Ort, (den) wo man nicht blickt, blicken sie". Ich kann zur selben Zeit nach irgend einem Gegenstande und einem weiter entfernten hinsehen, ohne dass diese identisch sind. Aber soviel lehren IV R 24, 3—8b sicher, dass *Îkur* nicht allzuweit vom, jedenfalls in der Richtung des *Gigunû* und *Aralû* zu suchen ist. Und da *Îkur* ein dunkler Ort ist, *gigunû* sicher von Bezeichnung für den „Friedhof" (LAYARD 64, 47 gemäss JEREMIAS, *Vorstellungen* 51—52) und *Aralû* für die Unterwelt ist, so dürfte *Îkur* auch unter der Erde zu suchen sein.

---

ziehung steht, wenn auch nicht von der Unterwelt = Totenreich, wie JEREMIAS meint.

1) *Îkur* = *Arali* ist eine unbezeugte Gleichung und JEREMIAS hat auffälliger Weise das ⟼ hinter *îkur* IV R 1, 12a nicht gelesen, wenn er (*Vorstellungen* S. 59) sagt, dass dort *Îkur* = *Aralû*.

IV R 24, 7a wird *Íkur* in Verbindung mit *Nírgal* genannt, Zeile 24 heisst er der *narām Íkur* d. i. „Geliebter, Liebling von *Íkur*" und Zeile 51 heisst es von ihm, dass er die Feinde *Íkur*'s (zu Nichte macht). Hier scheint also *Íkur* deutlich = Hades zu sein, da *Nírgal* der Herr des Totenreiches ist, wenn nicht, da *Íkur* = Erde überhaupt, hier das Wort ebenso wie *irṣitu* entweder euphemistisch oder als totum pro parte gebraucht ist. —

Gemäss I R 54, Col. II, 54—55 ist der *Duazag* der *ki-nam-tar-tar-í-ní* des *Ubšugina* genannten *parak šīmāti* d. i. „Gemachs der Schicksale" im Tempel *Ísagila*. Der kosmische *Duazag* liegt, wie unten nachgewiesen werden wird, im Osten der Erde unter dem Berge des Ostens, über dem *apsū* und sich mit ihm berührend. Dort[1]) versammeln sich gemäss I R 54, Col. II, 56 ff. zu Jahresanfang die Götter und bestimmen unter der Leitung *Marduk*'s die Geschicke der Zukunft (siehe oben S. 84 ff.), IV R 63, 17—18b aber heisst der *Ubšugina*[2]) die *šubat šitūlti ilāni rabūti ša kirib Íkur* d. i. der „Wohnsitz, wo die grossen Götter sich beraten, der in *Íkur* (ist)". Auch diese Stelle lehrt Nichts für *Íkur* = Totenwelt, wohl aber für *Íkur* = Erde resp. „untere Erde".

2) V R 46, 15—16ab werden *Sīn* und *Nírgal* (d. i. Sonne(!) und Mond, cf. oben S. 148) die *mul gub-ba*(*-míš*) *šu-*[3]) *uṭ Íkur* genannt d. i. „die stehenden Sterne *Íkur*'s resp. die Sterne, welche stehen über *Íkur*", und *Anu* und *Bíl* (die beiden Nordpole des Himmels, cf. oben S. 22) die *mul-dingir-*[4]) KU-*a*(*-míš*) *šu-uṭ Íkur* das ist „die sitzenden

1) Der Vorgang im Tempel *Ísagila* ist als Nachahmung eines im kosmischen *Duazag* gedachten Vorganges aufzufassen.

2) Das dem Worte nachgesetzte KI ist entweder das einen Ort bezeichnende KI oder, was vielleicht das Näherliegende, wir haben *Ubšuginaki*, als assyrisches Lehnwort vom sumerischen *Ubšugina*, zu lesen gemäss II R 35, 41ab (*ubšugina* = *ubšuginaku*).

3) So doch wohl statt [Keilschriftzeichen] zu lesen.

4) Resp. *an*.

Götter (Gottsterne) *Íkur's* resp. die Stern-Götter, welche sitzen über *Íkur*". Hier ist *Íkur* ganz sicher nicht das Innere der Erde. Denn mit der haben die Stern-Götter *Anu* und *Bíl* Nichts zu tun. Die Bedeutung „Erde" ist hier nicht ausgeschlossen, aber die Bedeutung „Himmel" ebensowenig.

3a) bedeutet *íkur* ganz unfraglich „Tempel", „Tempelpalast" (so z. B. V R 62, 50: *ilāni rabūti āšib parakka ša gimri íkura* d. i. die grossen Götter, die im Allerheiligsten sitzen von jeglichem Tempel und III R 8, 63: *í-kur-ri-šu* = „sein Palast", „Tempelpalast"), ja sogar das wohl aus Í-KUR (graphisch oder sprachlich?) abgekürzte KUR ist = Palast (I R 48, Nr. 5, 6 u. Nr. 6, 4 vgl. mit Nr. 8, 2 etc.).

3b) (?) bedeutet *Íkurbat(d)* das Totenreich *Aralū* (siehe dazu unten den Abschnitt: „Totenwelt").

4) endlich bezeichnet *íkur* mit der Pluralendung die Götter (Tigl. IV, 37 in Verbind. mit *Ištarāti* = Göttinnen). —

Íkur = „Gott" lässt sich ohne Mühe auf *íkur* = „Tempel" zurückführen. Dass dies sogar geschehen muss, zeigt die Endung *-āti* von *íkur-āti* = Götter. *Íkurbad* = „Totenreich" kann entweder für eine Zusammensetzung von *bad* = „tot" mit *Íkur* = „Erde" oder von diesem Worte mit *íkur* = „Tempel-Palast" erklärt werden. Das Erstere ist vielleicht vorzuziehen. Es bleiben also als bislang unvermittelt *Íkur* = „Erde", *íkur* = „Tempel" und *Íkur* scheinbar = „Himmel". Zur Lösung der einen Schwierigkeit dürfte Folgendes dienen:

Nach dem babylonischen Schöpfungsberichte werden zuerst *Luḫma* und *Laḫama*, dann *Anšar* und *Kišar* geschaffen. Darauf erscheinen *Ana*, *Íllil* und *Ía* auf der Bühne. Es ist selbstverständlich, dass sie als aus diesen hervorgegangen gedacht werden, also als von *Kišar* geboren. *Kišar* aber verhält sich zu *Anšar* wie *ki* zu *an*, d. h. bedeutet die Erde oder vielmehr das „Erdprincip". Implicite liegt also in der Schöpfungsgeschichte, dass die Götter Kinder der Erde sind. Dass dies von *Ía*, *Sīn*,

Šamaš, *Nabū*, *Rammān*, *Ninib* und ihren Gattinnen, also mit Ausnahme des *Marduk*[1]) und der *Zarpanīt*, des *Bíl*[2]) und der *Bílit*, des *Anu*[3]) und der *An(a)tu*, von allen grossen Göttern gilt, lehren *Khorsabad* 155 f. u. *Annalen* 416—417 des Sargon (Winckler S. 24 + 35), wo erzählt wird, dass diese Götter in dem *Í-Ḫarsag-gal-kur-kura* geboren waren. Denn ich werde unten nachweisen, dass dieser Berg Nichts weiter ist als die Erde selber, die sich die Babylonier als Berg vorstellten, wie ähnlich Cosmas Indicopleustes. Dem *Nírgal*, dem aus *Šitlam* hervorgegangenen (so ist natürlich sein Beiname *Šitlamtauddua* zu erklären), wurden mit Vorliebe Tempel errichtet mit dem Namen *Í-Šitlam* (z. B. IV R 26, 7a). I R 7, C 3, D 3 erscheint als Name eines Tempels des *Nírgal Ígal-Lamšit* (cf. *abzu* und [illegible] etc.?). Die Götter, die in *Í-Ḫarsaggalkurkura* geboren waren, werden zwar nicht als in *Í-Ḫarsaggalkurkura* hausend genannt. Aber jedenfalls gab es mehrere Tempel Namens *Í-Ḫarsag(gal)kurkura*. (Siehe dazu auch I R 29, 32, I R 35, Nr. 3, 22.) *Bíl* hauste im kosmischen *Íkur* und hatte einen Tempel Namens *Íkur*. Nehmen wir nun noch hinzu, dass überhaupt die Bab.-Assyrer sehr gerne kosmische Örtlichkeiten in Heiligtümern nachbildeten, so dürfte es sich sehr einfach erklären, wie *Íkur* = „Erde“ als Geburtsort der Götter (wenigstens der allermeisten) und Aufenthaltsort einiger von ihnen zugleich Name ward für das „Gotteshaus“, den assyrisch-babylonischen Wohnsitz derselben.

Da es absolut nicht undenkbar ist, dass sowohl Sonne und Mond als auch die „Gottsterne“ *Anu* und *Bíl* (d. i. die beiden Nordpole!) in irgend welcher Beziehung zur Erde gedacht werden konnten, wollen wir uns über V R

---

1) Dieser ist als Sohn *Ía*'s im *apsū* geboren.

2) Hält sich sammt *Bílit* in der Erde (auf der Erde) auf und war vor Schöpfung der Erde da (s. unten den Abschnitt: Weltschöpfung), kann also in der eigentlichen Erde nicht geboren sein. (??)

3) Kann nicht in der eigentlichen Erde geboren sein, weil Gott des Himmels und weil vor der Erde bestehend. (??)

46, 15—16ab nicht unsere und Anderer Köpfe zerbrechen. Dort liegt kein Rätsel, wenn man es nicht künstlich in den Text hineinrätseln will.

Wenn endlich *Anu* als der (*Dingir-*)*Íkur* bezeichnet wird (II R 54, Nr. 4, 41 und Nr. 3, 10), so sind zwei Deutungen möglich. Entweder heisst das, dass *Anu* der „Gott von *Íkur*" oder, dass er *Íkur* genannt wurde. In jedem Falle liegt hier die Sache anders wie V R 46, 15—16ab. Denn hier ist *Anu* nicht der Himmelspol, sondern das „Himmelsprincip", das „obere Princip". Ich müsste von vornherein auf eine Erklärung verzichten und diese Stellen zu den Rätseln rechnen, die aber die Resultate unserer bisherigen Deduction nicht in Frage zu stellen im Stande wären, wenn nicht ein Umstand uns einen Erklärungsversuch aufdrängte. Wie nämlich schon oben (S. 136 ff.) ausgeführt, sind die beiden Götter *Ninib* und *Anu* von den Assyro-Babyloniern mit einander irgendwie identificiert worden[1]. (*Ninib* ist = (*Dingir-*) *Uraš* und *Anu* = (*Dingir-*) *Uraš*, *Ninib*'s Gemahlin heisst *Nin*(*-uda*)*-zali* und *Anu*'s Gemahlin ebenso, endlich wurde der Stern des *Ninib*, Saturn, bei den Griechen der Stern des *Κρόνος* d. i. *Anu*.) *Ninib* ist in ganz besonderem Sinne der Gott von *Íkur*, er wird des Öfteren Kind von *Íkur* genannt, auch (*sukal*) *sukallu* d. i. Bote von *Íkur* (V R 51, 26a)). Wenn wir daher *Anu* als

1) Diese Tatsache ist kaum weniger auffallend, als die, dass *Sīn*, der Mondgott, eine Verbindung mit *Anu* einging, die zur Identificierung führte. IV R 9, 6a wird *Sīn* genannt *abu Nannar bi'lum Anim rabū itillī ilāni* d. i. „Vater *Nannar*, Herr, grosser *Anu*, Fürst der Götter". Wir würden diese Bezeichnung für einen bloss gelegentlichen Schmuck poetischer Rede halten, bei dem man sich nicht viel gedacht und der im Grunde nur so viel anzudeuten bestimmt gewesen sei, dass *Sīn* über Alles erhaben, wenn nicht K 155 (bei STRASSMAIER, *Alph. Verzeichnis* Nr. 8063) einen ähnlichen Ausdruck aufzeigte (*Sīn* . . . *Anim šamī ša lā ilammadu* (für *illamadu*) *milikšu* d. i. „*Anu* des Himmels, dessen Rat man nicht kennen lernt"). — Diese Identificierung in poetischer Rede ist freilich noch keine eigentliche Identification zu nennen, aber immerhin der erste Schritt zur völligen Gleichsetzung.

Gott von *Íkur* oder vielleicht gar als *Íkur* bezeichnet finden, so ist das gewiss kühn, vielleicht gar albern, jedenfalls unlogisch, aber die alten Sumerer und jüngeren Babylonier haben noch manches Andere zu Stande gebracht, welches vielleicht noch kühner, noch alberner und noch mehr unlogisch zu nennen wäre. Genug, dass eine Brücke zu schlagen ist und wir nicht gezwungen sind, an der Richtigkeit unseres vorher gefundenen Resultats zu zweifeln. Erwähnenswert ist, dass die Keilschrifttexte selbst zeigen, dass die Verbindung *Anu*'s mit *Íkur* eine Neuerung ist.

Unter der Liste, in der *Íkur* resp. *Dingir-Íkur* als Name des *Anu* auftritt (II R 54 Nr. 3 Obv.) steht: 𒌋𒌋𒁹 𒀭 *am-a-a-an-na* 𒆤 (so natürlich statt 𒆤 zu lesen[1]); cf III R 69, 29b mit der wichtigen Variante 𒆤*-ní*)[2]. Da 𒌋𒌋𒁹 nur 21 gedeutet werden kann, *ín*[3]) = Herr, *am* = Mutter und *a*(*-a*) = Vater ist, so kann die Unterschrift nur erklärt werden durch „21 Besitzer von Vater und Mutter des *Anu*" d. i. „21, die *Anu* als „Eltern"[4]) besitzen".

Die Liste selbst lautet:

An	*An*	*A-nu* (!)-[ ]
An 𒀀	*An*(*a*)*tum* 𒀀	KI𒀭[𒀀[5])]
An-ki	*Anu u* 𒀭[𒀭	*An*(*a*)*tum*]

1) Nachträglich teilt mir Dr. Winckler mit, dass in der Tat dort 𒆤 zu lesen ist.

2) Da *ní* hier unzweifelhaft den Plural statt des sonst dazu verwandten *íní* ausdrückt, so muss in 𒆤 schon das *í* von *íní* liegen. Ergo kann KIT nicht (wie ich selbst bisher geglaubt) *kid* gesprochen werden, sondern muss *gí* lauten.

3) *Ín* kann nicht phonetisches Complement von 𒁹 = *ištín* sein. Denn 1) ist 𒁹 von *ín* hier wie III R 69, 29 durch einen weiten Raum getrennt und 2) ist die Unterschrift als sumerisch aufzufassen (wie in der Regel die Unterschriften der Syllabare etc.

4) Zu *am-a* (Mutter-Vater) = *abu-ummu* (= Vater-Mutter) siehe IV R 1, 25—28b, wo *Ín-Bíl* und *Nin-Bíltu* beide Vater-Mutter des *Ínlil* genannt werden. Siehe hierzu auch Halévy in d. *Revue des Études juives* 1885, p. 27 ff.

5) Resp. 𒀭[𒌋𒁹𒌋].

Darauf folgen 20 Namen, unter denen *Íkur* einer ist. Es müsste demnach der 21ste „Besitzer der Elternschaft“ unter den eben genannten Namen gesucht werden. Nehmen wir nun an, dass damit *An(a)tu* gemeint ist, dann fragen wir mit Recht, warum denn nicht die Liste einfach lautet:

An-Anu
An-An(a)tu = *irṣitim*,

worauf dann die 20 oben erwähnten Namen zu folgen hätten. Aus dem Anfang der Liste, wie sie uns II R 54 vorliegt, können wir nur folgende Vorstellung über die Genealogie der Emanationen des *An(u)* gewinnen: Der vorkosmische (?) *An* = *Anu* erzeugt aus sich *An(a)tu*, diese beiden den kosmischen *Anu* (= Himmel) und die kosmische *An(a)tu* (= Erde), worauf aus diesen beiden zusammen die 10 folgenden Emanationspaare (neben einander oder eins aus dem andern) hervorgehen. Dann wären also als Emanationen des *Anu* 1) *An(a)tu* und darauf 2) *Anu* und *An(a)tu*, dann die 20 übrigen zu betrachten. Das gäbe die Zahl 23, welche nicht mit der II R 54 genannten stimmt. Aber nun vergleiche man III R 69, Nr. 1 Obv. die „Ahnenreihe“. Dort steht ganz deutlich wie II R 54:

An-Anum
An-An(a)tum
An-ki Anum u An(a)tum.

Dann folgen die übrigen Emanationen, aber es fehlt das aus (*Dingir*)-*Íkur* und (*Dingir*)-[illegible]-*ra* gebildete Paar. Und trotzdem steht auch hier als Unterschrift [illegible][1] *in-am-a-a an-na*-(KIT =) *gí-ní*! Daraus ergiebt sich, dass eine der beiden Listen ungenau ist, woraus unter Berücksichtigung des oben auf dieser Seite über die Emanationen *An(a)tu*, *Anu* und *An(a)tu* Gesagten sich die Posteriorität der Liste II R 54 gegenüber der III R 69 veröffentlichten ergiebt. In diese hat man, weil man die ersten Zeilen

---

1) Wiedergegeben als [illegible], was auf keinen Fall 19 sein kann.

der Genealogie nicht verstand und darin nur eine Emanation, nämlich *An(a)tu*, suchte, um die Zahl 21 vollzumachen, ein neues Paar eingeschoben. Auch II R 54, Nr. 4, 41 erscheint (*Dingir*)-*Íkur* als Name des *Anu*. Dass auch diese Liste vielleicht „verhältnismässig“ jung ist, ergiebt sich wohl daraus, dass Zeile 35 derselben *iš-šim*[1]) *ikribi* für *išimi ikribi* = „er erhört Gebet“ gebraucht wird und wohl auch daraus, dass Zeile 36 *Anšargal*, welches sonst, z. B. in der Liste II R 54, Nr. 3 Obv. 5, den *Anu* als das „grosse ganze Obere“ gegenüber *Kišargal*, dem „grossen ganzen Unteren“, bezeichnet, erklärt wird durch *Anum ša kiššat* AN-KI d. i. „*Anu* in Bezug auf die Gesamtheit Himmels und der Erde“. (Siehe dazu oben S. 2—3.) —

Als Resultat dieser Untersuchung ergiebt sich demnach, dass *Íkur* zuvörderst die Erde, den Erdboden bezeichnet, und zwar besonders den oberen Teil, auch den inneren Teil desselben, weshalb das Wort sogar geradezu als Synonym für Totenreich mit umfassenderer Bedeutung stehen kann. Soll es dieses unmisverständlich bezeichnen, muss *bad* = „tot“ hinzugefügt werden. *Íkur* ist mehr als ein heiliges Wort gegenüber dem profanen *ki* (und *kur*) aufzufassen.

Weil die Götter als der Erde entsprossen gedacht wurden, nannte man die Stätte ihrer Verehrung, den Tempel, *íkur*. In Folge dessen ward *íkur* Name für „Gott“ selbst. Es liegt vorläufig kein Grund vor, an der Identität von *Íkur* = „Erdboden“ und dem *Íkur*, das zu *Anu* in Beziehung gesetzt wird, zu zweifeln. —

Was die Etymologie von *Íkur* = „Erdboden“ anbelangt, so kann man kaum darüber im Unklaren bleiben, ob *Íkur* = „Haus der Erde“, „Erdhaus“ oder, da die Erde als Berg gedacht wurde, „Berghaus“ zu deuten ist. Das

---

1) [cuneiform sign] hier wohl = *šim*, wie bei HAMMURABI in d. *Recueil de trav. rel. à la phil.* etc. 1880, p. 79 Z. 6 und V R 65, 5a etc. Anderswo erscheint dafür *i-ši-im* (siehe DELITZSCH, *Grammatik* S. 95).

í in *Íkur* ist genau so aufzufassen wie das *í* in *í-gur* gegenüber *gur* = *apsū*. Da *kur* nicht die „Erde“ überhaupt ist, sondern vielmehr die Oberfläche der Erde, also *í-kur* = „Haus des Landes“ nur ein „Haus auf der Erde“ sein würde, während das kosmische *Íkur* allerdings auch die Oberfläche der Erde, aber ebensogut das Innere derselben, weil die Erde überhaupt resp. „Erdboden“, bedeutet, so muss *íkur* = „Berghaus“ d. i. „Haus als Berg“ eventuell auch „Haus im Berge“ sein[1]) und weist somit durch seine Etymologie auf die unten (s. den Abschnitt: Der (grosse) Länderberg etc.) näher zu besprechende Tatsache hin, dass die Erde für die Babylonier ein „Berg“ war. Diese Etymologie hat wohl auch mit dazu beigetragen, dass *íkur* das Wort für „Tempel“ wurde, die ja durch ihre Höhe den Eindruck eines „Berghauses“ leicht hervorrufen konnten.

II. Íšara.

Weil *Tiglatpileser I* sich I R 9, 28 etc. *Tukulti-apil-Í-šar-ra* nennt, dagegen in der *Synchronous History* II R 65, 14b (siehe jetzt dazu *Keilinschriftliche Bibliothek* herausgegeben von SCHRADER S. 198) *Tukulti-apil-Íkur* genannt wird, hat man *Íkura* mit *Íšara* identificiert. (Siehe LOTZ, *Tiglathpileser* S. 3 u. DELITZSCH, *Paradies* S. 122.) Daraus darf indes vornab doch nur Soviel geschlossen werden, dass zu der Zeit, wo die *Synchronous History* niedergeschrieben wurde, *Í-kur* und *Íšara* vermengt wurden, vielleicht nicht einmal das, weil uns kein Mensch sagt, dass unser sogenannter *Tiglatpileser I* auch wirklich *Tukulti-apilíšara* und nicht vielmehr *Tukulti-Ninib* gesprochen wurde. Derjenige *Tukulti-apil*-Í-ŠAR-RA, von dem wir wegen des biblischen תגלתפלסר etc. bestimmt wissen, dass er *Tukultiapilíšara* und nicht *Tukluti-Ninib* heisst, schreibt sich nicht *Tukulti-apil*-Í-KUR. Dass *Íkur* und *Íšara* ver-

1) Cf. dazu DELITZSCH, *Paradies* S. 119 f.

wandte Begriffe bezeichnen, kann nicht geleugnet werden, ebensowenig aber auch, dass diese nicht identisch sind.

1) dürfte dies daraus zu schliessen sein, dass sich Rammān-nirār I R 35, 3 den *zānin* des *Íšara* und den *murīm*(?) *paraṣ Íkur* nennt. Hier sind *Íkur* und *Išara*, wie sich aus der Verbindung mit *zānin* = „Versorger" ergiebt, ganz gewiss Tempelnamen und Namen verschiedener Tempel, weshalb (*í*-)ŠAR-(*ra*) und (*í*-)KUR-(*ra*) nicht bloss für verschiedene Schreibungen zu halten sind;

2) daraus, dass *Bī'lit* IV R 27, 26 die „Lebenskraft von *Íšara*, die Lebensfülle von *Íkura*" heisst. Auch hier sind *Íkura* und *Íšara*, wie oben S. 186 gezeigt, Tempelnamen. Allein die abermalige Zusammenstellung der beiden Namen weist schon mit Wahrscheinlichkeit, wenn auch nicht auf eine Verschiedenheit, so doch auf eine verschiedene Auffassung der kosmischen Oertlichkeiten hin, von denen der Name auf die Tempel übertragen wurde;

3) bestimmt daraus, dass V R 52, 15—16 ein [illegible] oder [illegible] *a-maǵ*[1]) d. i. *šī'du ša tírī'tišu ṣīru* (d. i. ein Schutzgeist, dessen Befehle erhaben sind) als ein *rābiṣ* von *Íkur* genannt wird und ein Paar Zeilen später ein Gott *Šíraǵ* = MUŠ als *rābiṣ* von *Íšara* erscheint (Z. 19—20), wie ebenfalls II R 59, 21a—c. Es scheint demnach *Íšara* eine von *Íkura* verschiedene Oertlichkeit zu sein, da hier unter *Íšara* und *Íkur* nicht Tempel mit diesem Namen verstanden werden können.

Ninib, der in dem Namen *Ninib-apil-Íkur* (I R 15, VII, 55) der Sohn von *Íkur* genannt wird, heisst IV R 1, 34c der *apil Íšara* d. i. Sohn *Íšara*'s und I R 29, 16

1) Hier steht *a* für „Befehl", wenigstens nach der Meinung des Uebersetzers. Aber *a* ist sonst = Kraft etc., was hier viel besser passen würde. Die Schutzgeister (= *šī'dī*) wurden ja in den Stierkolossen etc. wohnend gedacht. — Der assyrische „Uebersetzer" hat nach dem Gehörten übersetzt!! *Tírtu* heisst im Sumerischen *a-anǵ*, im Akkadischen *a-am* (*am*). Er hielt *a-maǵ* = „von grossen Kräften" für *a-am-maǵ* = „von grossen, erhabenen Befehlen".

das *binût Íšara*'s d. i. das Erzeugnis *Íšara*'s. Da *Íkur* die Erde bedeutet, auch von *Ninib Khors.* 155 direkt gesagt wird, dass er im *Í-Ḫar-sag-gal-kurkura* d. i. der Erde (als Berg gedacht) geboren, so muss auch *Íšara* die Erde in irgend einer Weise bezeichnen.

Bîl und *Bîlit* hausen in der Erde und auf der Erde und deshalb im Tempel *Íkur*; deshalb ist auch der Tempel *Í-ki-ura* ein Tempel der *Bílit* (s. oben S. 186f.). Denn *ki-ur-ra* wird II R 48, 9ef durch *nirib* KI(!)-[cuneiform] d. i. *nirib irṣitim*[1]) = „Eingang zur Erde" erklärt. Deshalb haust *Bîlit* auch im Tempel *Gigunû* resp. *Ígigunû.* Denn sowohl die Etymologie des Wortes („dunkle Wohnung"), als auch der Umstand, dass *gigunû* = „Friedhof", weisen darauf hin, dass das kosmische *Gigunû* den Untergrund der Erde bezeichnete. Mit hoher Wahrscheinlichkeit vermuten wir daher auch für den vierten Tempel ein kosmisches Prototyp *Íšara*[2]) = Erde.

V R 31, 30cd wird der Gott MUŠ, der oben der *râbiṣ* von *Íšara* genannt wurde, dem Gotte *Gudi* ([cuneiform]) oder *Gusa* gleichgesetzt, dessen Name gemäss IV R 30, 40c als ein Beiname des *Tammûz*[3]) gelten muss, des Gottes der Totenwelt einerseits und des Pflanzenwuchses

---

1) Z. 8 ibidem ist das dem sumerischen Worte *ki-ur* entsprechende Wort gemäss S. P. III zu *du-ru-uš-šu* = „Wohnung" zu ergänzen und verbessern. Zu *duruššu* = „Wohn(ungs)ort" siehe vor allen Dingen eben diesen Hymnus (an die untergehende Sonne), nach dem die Sonne beim Untergang in ihre *duruššu* geht und V R 41, 5gh, wo *duruššu* = *alu* = [*ma-*]*ḫâzu.*

2) Ob dies II R 66, 5—6 ((*bîlit mâti*) . . . *ša baluša ina Íšara šip*(*b*?)*tu ul imagaruma* = „ohne die in *Íšara* ein Strafgericht(?) nicht günstig ist") gemeint ist, kann ich nicht sagen.

3) Delitzsch (*Wörterbuch* 153 unten) und ich haben unabhängig von einander in IV R 30 Nr. 2 einen Klagegesang an *Tammûz* erkannt, ich meinerseits wesentlich geleitet durch den Namen *Am-gal-bur-an-na* (Rev. 42), der auch IV R 15, 64—65b u. II R 54, Nr. 4, 34 = *Tammûz*, und den N. *Mutin* (Rev. 43), der auf einem unveröffentlichten Fragment und II R 59, Rev. 10 in Verbindung mit *Tammûz* erscheint.

andererseits, in Summa eines chthonischen Gottes, II R 57, 54a aber als solcher des *Ninib* = *Ningirsu*, der ebenfalls Gott des Ackerbaus ist. Ist aber der *rābiṣ*, das ist „Lagerer“ (?), von *Íšara* ein chthonischer Gott, dann muss auch *Íšara* eine Beziehung zur Erde haben. Endlich wird zu dem Gotte *Anšar-Aš(š)ur*, der nach K 3445 Z. 8 (*Íšara ša abnū anāku*) *Íšara* geschaffen hat, Z. 19 ibidem gesagt: (*íli*) *ḳaḳḳaru ša ibnā ḳātā*[*ka*] d. i. „über dem Erdboden, den Deine Hände geschaffen“ (S. A. Smith, *Miscellaneous texts* S. 10).

Demnach dürfte es als gesichert gelten, dass *Íšara* irgendwie die Erde bezeichnet. Ueber jeglichen Zweifel aber dürfte diese Behauptung durch die Tafel 82—9—18, 3737 (veröffentlicht von Budge in den *Proceedings of the S. of Bibl. Arch.* Dec. 1887) Rev. 28 ff. erhoben werden, wonach *Bíl-Marduk*, nachdem er die eine Hälfte der *Tiāmat* zum Himmel gemacht, den Umkreis (?)[1]) des *zu-ab-bu* das ist *apsū* = Welt-Urwasser misst und gleich diesem einen Grossbau (*íš-gal-la* resp. *íš-kal-la*[2]) macht, nämlich *Íšara*, und dann *Anu* (den Herrn des Himmels), *Bíl* (den Herrn der Erde) und *Ía* (den Herrn des *apsū*) in ihren *maḫāzu*'s = „Wohnstätten“ wohnen lässt. Daraus ergiebt sich mit absoluter Sicherheit, dass *Íšara* einfach ein poetischer Name für die Erde ist. — Cf. damit auch die leider zerstückelten Zeilen 7 ff. von K 3445 (bei Smith, *Miscellaneous texts* Seite 10): *ílīnu apsī šubat* [*Nugimmud*] *miḫrit Íšara ša abnū anāku* [ ] *šapliš ašrāta udannin*[*a*] *lūpušma bītu lū šubat* [*Bíli*?] . . . . etc. d. i. „über dem *apsū*, der Wohnung des *Ía*, gegenüber *Íšara*, welches ich gebaut, . . . will ich ein Haus machen, [welches] die Wohnung [*Bíl*'s] sei . . . .“

1) (*nu*(*ú*)*tû*(*u*)). Cf. V R 17 cd (47—)52, wo ein [*ni*(*ā*, *u*?)-*tu*] des *Ía* genannt wird? Siehe unten den Abschnitt: Das Weltmeer.

2) Zu *iškallu* resp. *išgal* = *ikallu* siehe I R 47, Col. VI, 22 ff.: Diesen *ikallu* . . . nannte ich *išgal-šid* (?)-*du-du-a* d. i. *ikallu pāḳidat kalamu*.

Nun beachte man, dass

1) *Bi̇̄lit* die Lebenskraft von *Íšara*, dem Tempel genannt wird, *Bi̇̄lit*, die grosse Mutter, die Göttin der Fruchtbarkeit;

2) dass der *rābiṣ* von dem kosmischen *Íšara* ein Doppelgänger des *Tammūz* einerseits und des *Ninib-Ningirsu*[1]) andererseits ist, welche beide Götter der Vegetation sind;

3) dass *Ninib*, der auch Gott des Ackerbaus ist (cf. oben S. 61) Sohn von *Íšara* genannt wird, während seine Gemahlin *Gula* bei Nebukadnezar dem Ersten II, 39 als die *Dannat Íšara* d. i. die Gewaltige in *Íšara* bezeichnet wird. Daraus folgere ich, dass *Íšara* nicht die Erde schlechthin, sondern die Erde und im Besonderen die Erde, wie sie bei der Schöpfung hervorging, als den Quellort der Vegetation bezeichnet[2]).

Dem entspricht wohl auch die Etymologie. *Dušara* ist ein Getreidegott, *Ínmíšara* ein chthonischer Gott, *šargub* ein Attribut der Götter (II R 48, 28ab und II R 39, 2gh) als der „zeugungskräftigen" etc., *šargub* ist das Wort für „Geschlechtskraft, Geilheit, Lebenskraft" etc. = *kuzbu* (IV R 18, 38—39; 56—57). Ich sehe daher mit Zuversicht in *šar* dasjenige *šar*, welches S[c] 69—78 = *maʿdu* (viel), *duḫḫudu* (in Fülle geben), *duššū* (sprossen lassen), *nuḫšu* = (reichliche Menge) etc. und deute *Íšara* als „Haus der Fülle", „Haus des üppigen Gedeihens".

---

1) Einerseits wird *Ninib* der Gott des [cuneiform] d. i. entweder des „Culturackers" oder des „Pflanzens und Säens" genannt, andererseits „Ackerbauer" (*ikkaru*) des Oefteren durch [cuneiform]— *Ningirsu* d. i. „Knecht des *Ningirsu*" ausgedrückt (II R 39, 2 Rev. Fragment; V R 16, 39ef; II R 48, 10ef). Endlich wird auf K 48 (DELITZSCH, *Wörterb.* 70) von *Ínmíšara* (einem chthonischen Gotte) gesagt, dass „*ina bališu Ningirsu ina ikli u palgi lā uštíšširu lā ibanū abšína* d. i. „ohne den *Ningirsu* in Feld und Kânal kein Gelingen giebt (hat) und keinen Keim erzeugt".

2) Woher HOMMEL (*Semiten* 371) weiss, dass *Íšara* = *Anu*, weiss ich nicht. Oder hat er das oben besprochene *Íkur* (ev. *Dingir-Íkur*) = *Anu Íšara* gelesen?

In einer unleugbar sehr scharfsinnigen Notiz zu Baer's Ausgabe des *Liber Chronicorum* pag. IX—XIV sucht Delitzsch den Nachweis zu führen, dass *í-kur*, wenn Tempel bedeutend, *ašru* zu lesen sei und ebenso *í-šar-ra*, worin er eine blosse Spielerei mit diesem assyr. *ašru* erblickt. Er liest daher den sonst *Tukulti-apil-í-šar-ra* ausgesprochenen Namen des (der?) assyrischen König[s](e) *Tukulti-apil-ašru*. Diese Hypothese schliesst natürlich eine Leugnung der kosmischen Localitäten *Íkur* und *Íšara* in sich, deren Existenz wir oben genügend erwiesen zu haben glauben. Die Delitzsch'sche Annahme würde unser Resultat, dass *Íkur* und *Íšara* = Erde, in denkbar wünschenswertester Weise erhärten — denn oben (S. 8—9; 160—161) haben wir ja darauf hingewiesen, dass im Assyrischen ein Wort *ašru* = „Erde" existiert. Allein assyrisches *ašru* = „Tempel" ist unerweisbar. Wenn *Ašurbānaplu* der *Ištar* gegenüber (Smith, *History of Assurbanipal* 121, 33) darauf hinweist, dass er ihre *ašrí*, oder *Nebukadnezar* (I R 53, Col. I, 28) erzählt, dass er die *ašrāti* Gottes aufgesucht, oder *Nabonid* von sich (V R 63, Col. I, 2) sagt, dass er die *ašrāti* der grossen Götter aufsuche, so sind unter diesen *ašrí* oder *ašrāti* an den genannten Stellen natürlich Tempel zu verstehen, aber eben nur, weil der Zusammenhang dies erkennen lässt! *Ašrāti* (*ašrí*) ohne einen folgenden Gottesnamen oder das Wort für Gott resp. Götter oder ein sich auf diese beziehendes Pronomen heisst nie Tempel. Wenn sich *Šamši-Rammān* I R 29, 27 einen *rí'ū ašrāti* nennt, so liegt die Uebersetzung „Hirte der Stätten d. i. der Länder" weit näher oder ist eigentlich die allein in Betracht kommende. (Vgl. zu *ašrāti* = „Erde", „Länder" einerseits K 3445, 9 (bei S. A. Smith, *Miscellaneous texts* p. 10): *ašrāta udannina* im Zusammenhalt mit Fragm. 18 Rev 12 (bei Delitzsch, *Ass. Lesestücke*³ p. 96): *aššu ašri ibnā iptiḳa dannina*, andererseits hinten (unter dem Titel: Weltschöpfung) Tafel IV des Schöpfungsberichtes Z. 141). Dass nun aber in den oben genannten Fällen

die Assyro-Babylonier unter *ašrâti* (und demnach auch unter *ašrî*) ganz unzweifelhaft nur „Stätten", „Örter" gesehen haben, ergiebt sich aus der Vergleichung von der genannten Stelle I R 53, 28—29 (: *ašrâti ili aštînî alakti ili írtíniddî* = ich suchte die *ašrâti* Gottes auf, folgte dem Wege Gottes) mit IV R 15, 60a (: *alkakâti sibîtišunu lamâdu ašrâtišunu šitî'a* d. i. die Wege der Sieben zu erfahren und ihre Stätten aufzusuchen (zu erforschen)), wo *ašrâti* Nichts heissen kann als „Stätten" und darum auch das Ideogramm KI = „Ort" hat. Also ist *ašru* in einer Bedeutung „Tempel" nicht erwiesen, folglich auch nicht die Lesung von *í-kur* und *í-šar-ra* als *ašru*. Uebrigens ist ja der Versuch, für *í-kur* eine Lesung ähnlich wie *ašru* zu erweisen, unnötig, da, wie oben bemerkt, der *Tiglatpileser*, dessen Name als so (bez. im Assyrischen ähnlich) lautend feststeht, nicht *Tukulti-apil*-Í-KUR geschrieben wird.

Der (grosse) Länderberg und der (grosse) Berg des Sonnenaufgangs.

Wir haben oben (S. 189) von *Íkur* = „Berghaus" als einer Benennung für „Tempel" gesprochen. Mit ähnlicher Bedeutung erscheinen als Namen für einzelne bestimmte Gotteshäuser eine Reihe anderer Namen, so *Í-ĝar-sa(n)g* (bei Dungi: I R 2, Nr. II, 2), *Íkur-ma(ĝ)ḫ* (Turmtempel von (*Ĝar-* =) *Ḫarsagkalama* (II R 50, 13ab)), *Í-(ĝ)ḫarsag-íla* (bei Nebukadnezar, I R 55, Col. IV, 40, als Name eines Tempels der *Gula*) etc. Eine derartige Bezeichnung ist auch *Í-ḫarsag-kurkura* d. i. „Berghaus der Länder" oder „Haus des Bergs der Länder", wie die I R 35, Nr. 3, 23 zu *Í-ḫarsagkurkura* hinzugefügte Erklärung *šad mâtâti* zu lehren scheint. Dieser Tempelname hat für Assyrien eine besondere Bedeutung gehabt, vielleicht eine einigermassen mit derjenigen zu vergleichende, die *Ísagila* und *Ízida* für Babylon-Borsippa hatten. Rammân-Nirâr erzählt an der

eben angeführten Stelle, dass sein Vorfahr *Šulmānuašarid-Salmanassar I* den *Íḫarsagkurkura* erweitert habe, indem er ihn *mušamdil* (das ist **mušaddil*) desselben nennt, so dass also dieser Tempel schon zu damaliger Zeit eine hervorragende Bedeutung hatte. Für *Tiglatpileser I* (*Tukulti-Ninib*?) ist ein Sitz in *Íḫarsagkurkura* gleichbedeutend mit Macht und Herrschaft (Tiglatpileser Col. I, Z. 24 ff.), Šamši-Rammān erwähnt I R 32, 32 f. als verdienstlich und von Gottesfurcht zeugend, dass sein Herz hingewandt ([*su-*]*ḫur libbašu*) und sein Ohr hingerichtet war auf die Arbeit an *Íḫarsag-kurkura*[1]) (und den Tempeln seines Landes?). Mit diesem Tempel *Íḫarsagkurkura* dürfen wir jedenfalls der Idee nach den Tempel *Í-ḫarsag-gal-kurkura* (d. i. „grosses Berghaus“ oder „Haus d. grossen Bergs der Länder“) vergleichen, der unter Anderem auch in einer Inschrift Assurbanipal's genannt wird (K 1794 in III R 27, 36 a und S. A. Smith, *Keilschrifttexte Asurbanipals* II; cf. dort S. 19). Von ihm sagt Assurbanipal, dass er ihn vollendet habe. Wie es aber neben einem localen *Íkur* ein kosmisches *Íkur*, neben einem localen *Šit-lam* ein kosmisches *Šit-lam*[2]), neben einem localen *Ubšugina*(*ku*) ein kosmisches *Ubšagina*(*ku*) gab, so

1) = assyr. *šipri Íḫarsagkurkura*. Delitzsch (*Paradies* S. 119) übersetzt: „auf die Botschaft Echarsag-kurkuras etc.“ und entnimmt diesen Worten zunächst, „dass die Assyrer die Götterwohnung des grossen Berges der Länder in ihrem eigenen Lande gleichsam nachgebildet hatten in einem ebenjenen Namen *Êḫarsagkurkura* führenden Tempel, dessen Orakel galt als wäre es von dem Götterberge im Norden selbst her gesprochen“. Da *šipru* allerdings „Botschaft“ heisst, aber ebensogut „Werk, Arbeit an“ und in dieser Bedeutung besonders häufig bei Tempelbauten etc. gebraucht wird, ferner *Šulmanuašarid* dort, wo er mit dem *Íḫarsagkurkura* in Verbindung gebracht wird, der Erweiterer desselben genannt wird, so ist es das absolut Wahrscheinlichere, dass *šipri* an der oben angeführten Stelle „Arbeit an“ etc. heisst und wir den schönen Delitzsch'schen Gedanken von einem Orakel des Länderberghauses etc. aufgeben müssen.

2) Wo dieses *Šit*(*d*)-*lam* in der Welt zu suchen ist, vermag ich nicht zu sagen. Aber da *Nirgal*, dessen Tempel gern *Í-Šitlam* oder *Í-Lamšit* hiessen, *Šit-lam-ta-uddua* (ass. etwa = *Şit-Šitlam*) genannt wird, muss jedenfalls ein kosmisches *Šitlam* existieren.

existierte im Glauben der (Babylonier?) Assyrer als Prototyp ihres localen (*Í*)-*Ḫarsag-gal-kurkura* ein kosmischer desselben Namens.

Die *Khorsabad*-Inschrift SARGON's (cf. *Annalen* Z. 416 f. bei WINCKLER S. 70) enthält Zeile 155 den Passus: *Ía Sīn Šamaš Nabū Rammān Ninib u ḫīrātišunu rabāti ša ina kirib Íḫarsaggalkurkura šad Aralī́ kī́ niš aldu* etc. das ist: „*Ía* . . . und ihre erhabenen Gattinen, die im *Í-Ḫarsaggalkurkura*, des Bergs des *Aralū*, legitim geboren . . .“ DELITZSCH übersetzt diese Stelle: „. . . welche in der Behausung des grossen Länderbergs Aralu von Ewigkeit her geboren wurden“.

Der Verfasser von „*Jesaias*“ Cap. 14 sagt Vers 13—14: השמים אעלה ממעל לכוכבי־אל ארים כסאי ואשב בהר־מועד בירכתי צפון אעלה על־במתי עב אדמה לעליון d. i. „zum Himmel will ich emporsteigen, über den Sternen Gottes will ich meinen Thron erheben und setzen will ich mich auf den *Har-mōʿēd* im äussersten Norden. Hinaufsteigen will ich auf die Höhen der Wolke und mich gleich machen dem Höchsten“.

Aus diesen beiden Stellen bei SARGON und *Jesaias* schliesst DELITZSCH, *Paradies*[1]) 118: „Dass der „Versammlungsberg“ (הר מועד) hier bei Jesaias und der Götterberg *Ḫarsag-(gal-)kurkura* oder *Arâlû* der Keilschriften Ein und derselbe sind, liegt auf der Hand, und wir sind so in den Stand gesetzt, der jesaianischen Stelle zu entnehmen, was die Keilschriftdenkmäler bis jetzt noch nicht ausdrücklich bezeugen, dass nämlich jener Götterberg Aralu als im N o r d e n gelegen gedacht wurde. Nun erst erhält die Notiz in dem Anm. 9 besprochenen geographischen Verzeichnis, dass von dem Berge Aralu das Gold komme, ihre

---

1) Siehe dort S. 117—122 seine Erörterung über den grossen Länderberg. Dieselbe enthält sehr Vieles, dem ich nicht beistimmen kann. Die vorangegangenen und folgenden Abschnitte meines Buches können als Entgegnung darauf angesehen werden. An dieser Stelle im Einzelnen darauf einzugehen, ist darum unnötig.

wahre Bedeutung, und gleichzeitig die Berechtigung, mit jener Job-Stelle (37, 22): „Aus dem Norden kommt das Gold“ in Verbindung gebracht zu werden: der im geheimnisvollen Norden gelegene Götterberg wurde offenbar von Gold strahlend vorgestellt, ähnlich wie Ezechiel (28, 14. 16) den „heiligen Berg Gottes“ (הַר קֹדֶשׁ אֱלֹהִים), den „Götterberg“ (הַר אֱלֹהִים) als von feurigen Steinen funkelnd schildert . . .“ Vgl. hierzu Lenormant, *Origines* II, 120 ff.

So interessant es wäre, wenn wirklich Bibel und Keilschriften sich in der von Delitzsch angedeuteten Weise ergänzten, so muss doch leider rückhaltlos eingestanden werden, dass die Phantasie hier den Verfasser des „*Paradieses*“ allzuweit getragen hat und bei kritischerer Betrachtung von den vermeintlichen Berührungspunkten zwischen Bibel und Keilinschriften fast keiner bleibt und damit der Delitzsch’schen Ansicht über den *Iḫarsaggalkurkura* der Boden entzogen wird.

Vergegenwärtigen wir uns nämlich einmal, was für Berührungspunkte zwischen dem הר מועד und dem *Ḫarsag*(*gal*)-*kurkura* zu finden sind. Ich finde nur einzig und allein den, dass beide als „Berg“ gedacht werden!! Wo in aller Welt steht denn z. B., dass sich auf dem *Har-mōʿēd* die Götter versammeln? Nicht einmal die Uebersetzung „Berg der Versammlung“ ist absolut sicher! Möglich ist freilich sowohl diese Uebersetzung als auch, dass die Götter irgendwie damit zu schaffen haben.

Nun aber ist andererseits zu bemerken:

1a) Der *Har-mōʿēd* befindet sich im Himmel oder am Himmel. Dagegen ist der *Ḫarsag*(*gal*)-*kurkura* nach Delitzsch = *Aralū*, welches sonst = Totenreich, also nach Delitzsch selbst schwerlich im Himmel oder an demselben zu suchen, nach meiner unten zu begründenden Ansicht = „Berg von *Aralū*“ d. i. „Berg des Untergrundes der Erde“, also entweder einfach ganz unter der Erde zu denken

oder als d. *Aralū* d. i. den Untergrund der Erde in sich schliessend, jedenfalls also weder im Himmel noch an demselben.

1 b) Dem *Har-mōʿēd* wird bei „*Jesaias*“ direkt das שׁאול entgegengesetzt. Der *Ḫarsag-(gal-)kurkura* wird entweder als identisch mit dem *Aralū*, das ist שׁאול, bezeichnet (so Delitzsch) oder als Berg desselben (so ich).

2) Von einer Beziehung der Götter zum *Har-mōʿēd* steht Nichts bei *Jesaias*. Der *Ḫarsagkurkura* wird als Versammlungsort der Götter nirgends bezeichnet. Als solcher fungiert zur Zeit des Neujahrs (Anfang des *Nisānu*) der *Du-azag* im Berg des Ostens über dem *apsū*. Der *Ḫarsag-(gal-)kurkura* wird nur erwähnt als Geburtsort der Götter *Ía*, *Sīn*, *Šamaš*, *Nabū*, *Rammān*, *Ninib* und ihrer Gemahlinnen und als Wohnort *Bīl*'s. Aber wo Jemand geboren ist, braucht er nicht zu wohnen, und, dass es eine unmögliche Vorstellung für einen Babylonier ist, sich *Ía*, den Gott des unterirdischen Wassers, *Sīn*, den Mondgott, *Šamaš* den Sonnengott, etc. im Norden auf einem Berge wohnend oder auch nur sich versammelnd zu denken, braucht nicht weiter begründet zu werden. Die meisten Götter pflegen im Himmel zu wohnen. Siehe S. A. Smith, *Miscellaneous texts* S. 19 (K 2866) Z. 8: *ilāni rabūti āšibu šamī́ Anim* = „die grossen Götter, die im Himmel des *Anu* wohnen“.

3) Der *Har-mōʿēd* befindet sich im äussersten Norden. Vom *Ḫar-sag-(gal-)kurkura* wird Aehnliches nicht ausgesagt. Auch ist, da ich nachweisen werde, dass er die ganze Erde bedeutet, dieser Gedanke abzuweisen.

Unter diesen Umständen ist eine Identification von dem *Har-mōʿēd* mit dem assyrischen *Ḫar-sag-(gal-)kurkura* definitiv aufzugeben und die übrigen scheinbaren kleinen Berührungspunkte, die von Delitzsch l. c. angeführt worden sind, sind als rein zufällig zu betrachten. S. o. S. 22 A. 2!

Was ist nun aber der *Ḫarsag-(gal-)kurkura*, in dem die Götter geboren wurden? Dürfen wir ihn in irgend einer Gegend der Welt suchen oder in ihm nur ein Postulat

der Phantasie erkennen, die schuf und bildete, ohne doch das Bestreben zu haben, für ihre Gebilde einen Ort im Raume zu suchen?

Wir haben oben (S. 189f.) gezeigt, dass die Götter z. T. als Emanationen des unteren Princips zu denken sind. Wir dürfen daher den *Harsag-(gal-)kurkura* auf der Erde suchen. Wir dürfen dies auch daraus schliessen, dass die Etymologie dieses Wortes (s. I R 35, Nr. 3) unzweifelhaft ist: *šad-mātāti* = „Berg der Länder". Also scheint der *Harsag-(gal-)kurkura* als ein Berg auf der Erde gedacht worden zu sein. Allein dies ist nur halb richtig. Derselbe *Ninib*, der (cf. o. S. 191) als Sohn von *Íkur* (d. i. die Erde als die „Bergbehausung") und *Íšara* (d. i. die Erde als der Ursprungsort der Vegetation, cf. oben S. 196) gedacht wird, wird von Sargon, *Khors.* 155 ff. und *Annalen* 416—417 als im *Harsaggalkurkura* geboren vorgestellt und der in *Íkur* hausende *Bíl* (cf. oben S. 186 f.) heisst bei (Sargon, *Annalen* Z. 436) *āšib Íharsaggalkurkura* d. i wohnend im *Íharsaggalkurkura.* Dass hier zum Mindesten auf den kosmischen (*Í-*)*Harsaggalkurkura* angespielt wird, dürfte sich recht klar aus den Beiwörtern ergeben, die *Bíl* gerade an dieser Stelle führt (*šadū rabū Bíl bíl mātāti āšib Í-har-saggal-kurkura* d. i. „der grosse Berg *Bíl*, der Herr der Länder, der da haust im *Íharsaggalkurkura*). Es bezeichnet demnach dieses Wort, wie *Íkur* und *Íšara*, einfach die Erde, aber als einen Berg, so zwar, dass „Berg der Länder" nicht zu deuten ist „Berg in den Ländern", „auf der Erde", sondern „Berg, welcher die Länder umfasst". Dass aber die Erde in der Tat als Berg gedacht wurde, ergiebt sich aus den verschiedensten Anzeichen. Zuvörderst können wir sagen, dass diese Vorstellung geradezu eine notwendige zu nennen ist. Die Erde ward, wie unten gezeigt werden wird, hohl gedacht, ruhte aber auf dem *apsū*, dem Urwasser, musste also als erhaben d. i. als Berg vorgestellt werden. Darauf, dass ✢ = *kur* = „Berg" u. = „Land", will ich kein Gewicht legen, da „Land" und „Erde" nicht dasselbe sind, doch aber

nicht vergessen, darauf hinzuweisen, dass *ki*, sonst gewöhnlich = *irṣitu* = „Erde", auch = „Land" = *mâtu* (II R 39, 8cd). Aber wichtig ist, dass *Bîl*, der Gott der Erde und als solcher *bîl mâtâti*[1]) genannt, den Namen *šadû rabû* führt d. i. „grosser Berg", der ihm zwar auch als dem „Himmels-*Bîl*" (cf. o. S. 19 ff.) eignen könnte, aber ihm von Sargon, *Annalen* 436 unzweifelhaft als dem *Bîl* der Erde gegeben wird (*šadû rabû bîl mâtâti âšib Î-ḫarsag-galkurkura*). Und ebenso wichtig für unsere Frage ist, dass der *Înmišara*, der auf K 48 (einem Fragm., von dem mir Delitzsch freundlichst eine Copie sandte) als Gott der Erde verherrlicht wird, ebendort als *šadû* der *Anunaki* bezeichnet wird, d. i. wohl als der Berg, in dem die *Anunaki* hausen, d. h. die Geister der Erde! Endlich ist noch zu erwähnen, dass die *Bîlit*, die Herrin der Erde, den N. *Nin-ḫarsag* d. i. „Herrin des Berges" führt (II R 55, 3a).

Es ist demnach als sicher zu betrachten, dass *Ḫarsag(gal)kurkura* ursprünglich und eigentlich die Erde bezeichnet als einen Berg. Später hat man (aber auch nur möglicherweise) aus diesem „Erdberg" einen „Berg auf der Erde" gemacht. Diese Vorstellung könnte man in dem Ausdruck „*šad Aralî*", dem Beiworte von *Ḫarsaggalkurkura*, suchen, wie auch in den Worten des Hymnus an den *Bîl* IV R 27, Nr. 2: *šadû rabû Bîl Imḫarsag ša rîšâšu šamâmi šanna apsû íllim šuršudu uššušu ina mâtâti kîma rîmi ikdu rabṣu* etc. d. i. „Grosser Berg (des?) *Bîl*, „Himmelsberg", dessen Gipfel den Himmel erreicht, dessen Fundament [im] klaren *apsû* (= Urwasser) gegründet ist. In den Ländern wie ein leibhaftiger (?) (siehe zu *banda* = *ikdu* oben S. 78 A. 1) Wildochse lagert er". Allein der Umstand,

1) Cf. damit die folgende Stelle des „Schöpfungsberichtes" bei Delitzsch (*Ass. Lesest.*³, 96, Z. 12 f.): *aššu ašri ibnâ iptiḳa dannina bîl mâtâti šumišu ittabî a[bu] Bîlu* d. i. „In Bezug darauf, dass er den *ašru* (d. i. gemäss S. 8—9 u. S. 160 f. die Erde) gemacht und gebaut den *danninu* (d. i. gemäss V R 21, 59 die Erde), nannte *bîl-mâtâti* (d. i. den Herrn der Länder) seinen Namen der Vater *Bîl*".

dass unmittelbar darauf *Bîlit*, seine Gemahlin, die wie er in *Îkur* d. i. der Erde haust, mit Bezugnahme hierauf als Bewohnerin der Tempel *Îkur*, *Îšara*, *Îgigunu* und *Îkiura* gepriesen wird, dürfte es nahe legen, dass oben *Bîl* als der grosse Berg lediglich als Bewohner und Herr der Erde benannt, — wenn nicht geradezu mit seinem Tempel (*Î-*)*Imgarsag* in *Nipur* (II R 50, 5 a!) identificiert wird[1]).

Gesenius (siehe dessen *Commentar über den Jesaia*, erste Beilage (Von dem Götterberge im Norden nach den Mythen der asiatischen Völker, zu *Jesaias* 14, 13) S. 317 ff.) fand unter den Anschauungen der orientalischen Völker verschiedene, mit denen er die bei „*Jesaias*“ zu Tage tretende von dem *Har-mô̔ēd* vergleichen zu können glaubte. Da wir o. S. 22 A. 2 darauf hingewiesen haben, dass dieser ev. am babyl. Himmel zu suchen ist, haben dieselben für unsere Frage nicht mehr die Bedeutung, die sie für Gesenius hatten, obwohl noch heute eine Verwandtschaft dieser Vorstellungen allgemein angenommen wird (so von Dillmann, *Sitzungsber. der Berl. Akad. der Wissensch.* 1882 April 27. Seite 434); und, da wir ferner glauben, dass der (*Î-*)*Ḫarsagkurkura* ohne jeglichen Grund und trotz verschiedener Gegengründe in den Norden verlegt, ohne Grund als Versammlungsort der Götter gedacht, ja wohl auch ohne Grund als ein Berg auf der Erde vorgestellt wird, kann auch von einer Verwandtschaft der von Gesenius besprochenen kosmischen Ideen anderer orientalischer Völker mit denen der Babylonier nicht einmal im Sinne Delitzsch's (*Paradies* 29) mehr die Rede sein.

Von dem indischen Götterberg *Meru* berichtet das *Vishn'u-Purán'a* (s. H. H. Wilson's Uebersetzung[2] Vol. II S. 110 ff.): Jambu-dwípa is in the centre of all these. And in the centre of this (continent) is the golden mountain Meru. The height of Meru is eighty-four thousand Yo-

1) Dass in diesem Hymnus nicht von einem „Götterberge“ = *Ḫarsagkurkura* im Sinne Delitzsch's die Rede ist, hat auch Jeremias annähernd richtig erkannt (*Vorstellungen* 60).

janas; and its depth below (the surface of the earth) is sixteen (thousand). Its diameter, at the summit, is thirty-two (thousand Yojanas), and, at its base, sixteen thousand; so that this mountain is like the seed-cup of the lotos of the earth — und S. 118 ff.: On the summit of Meru is the vast city of Brahmá, extending fourteen thousand leagues, and renowned in heaven; and around it, in the cardinal points and the intermediate quarters, are situated the stately cities of Indra and the other regents of the spheres —.

Es bedarf keines Beweises dafür, dass diese Vorstellung von einem gewaltigen Berge im Norden kaum eine ganz und rein mythische zu nennen. Die Ausführungen im *Vishńu Puráńa* p. c. beziehen sich auf den Himalaya. Allerdings wird die Geographie etwas sehr phantastisch und mythologisch behandelt, aber doch nicht so sehr, dass man nicht erkennen könnte, dass die Vorstellung jenes nördlich gelegenen Berges einfach durch den Himalaya hervorgerufen wurde und nicht etwa eine schon vorhanden gewesene kosmische Vorstellung im Himalaya localisiert worden ist. Damit fällt die Möglichkeit, die Vorstellung von dem *Ḫarsagkurkura* zur Vergleichung heranzuziehen, die sich ursprünglich jedenfalls auf die Erde als Berg bezieht (und allerhöchstens zur Idee von einem irgendwo zu suchenden Berg führte). Was aber die von der *harā*, *harā brza*^{i}*ti* und *hara*^{i}*tī bar*^{e}*z*[1]) bei den Persern betrifft, so

1) Herr Professor HÜBSCHMANN hat die Liebenswürdigkeit gehabt, mir folgende Mitteilungen zu machen:

Alburz kommt im Avesta vor in der Form:

harā d. i. die *Harā* (belegt Acc. *harãm* Gen. *harayāo*),

häufig mit Epitheton:

harā berezaitī = die hohe *Harā* (belegt Acc. *harãm berezaitīm* an zwei Stellen),

andererseits:

haraiti + *barez* d. i. die *harat*-ische Höhe (belegt Nom. *haraiti barešֹ*, Gen. *haraiṭyāo barezō* oder *haraiṭyō* (*paiti*) *barezayāo*, Abl. *haraiṭyāṭ* (*paiti*) *barezaňhaṭ* (?).

ist dieselbe mit der assyrischen vom Länderberge erst recht nicht zusammenzubringen. Ueber dieselbe sagt FERDINAND JUSTI (*Beiträge zur alten Geographie Persiens*, erste Abtheilung Seite 4): „Um die Angaben über dieses Gebirge erklären zu können, muss man im Auge behalten, dass sein Name „das hohe Gebirge“[1]) zuerst an den Gebirgszügen haftete, welche vom schwarzen Meere bis an den Gebirgsknoten des Belurdagh und Himalaya den Nordrand von Eran bilden. Mag nun diese Vorstellung in Baktrien oder in dem Geburtslande der Feuerverehrung, im medischen Atropatene entstanden sein, in beiden Fällen entspricht es der geographischen Situation vollkommen, dass Sonne, Mond und Sterne über dieses Gebirge emporsteigen (vend. 21, 20. 32, 34; yt. 10, 13). Mithra, das himmlische Licht, welches die Welt schon vor Aufgang der Sonne bestrahlt, steigt dieser voran über die Hara berezaiti; er hat hier sein Haus, wo es weder Nacht noch eisige oder Gluthwinde noch Unreinigkeit und Dünste gibt. Man opfert der Sonne, wenn sie über die Hara steigt (yt. 10, 118). Ebenso wohnt Rashnu, der Begleiter des Mithra, die Luft als Verbreiterin des Lichtes, auf der Hara (yt. 12, 23). Der Stammvater der Eranier, Haoshyaṅha, opfert am Fuss (. . . .) des hohen Gebirges (yt 5, 21; 9, 3; 17, 24), an einer Stelle (yt. 15, 7) auf dem mittelsten Gipfel, dem Taêra, der auch yt. 41, 24 erwähnt und von Neriosengh mit उत्तार (er las vatîrak Furth, Uebersetzen, statt va têrak) unrichtig übersetzt, aber durch मेरु meru richtig glossiert wird. Nach yt. 12, 25 ist Rashnu auf dem Taêra, an welchem die Gestirne herumgehen . . . so ist wohl unter dem Taêra der dortige [im Süden des kaspischen Meeres] Theil des nördlichen Gebirges zu verstehen . . . Da diese Kette als mittlerer Theil des Taurussystems die kleinasiatischen und armenischen Gebirge mit

1) Nach Herrn Prof. HÜBSCHMANN ist die Bedeutung „Gebirge“ für *harā* unerwiesen.

den khorasanischen und indischen verbindet, so wurde Taêra als der Berg in der Mitte der Welt bezeichnet, um welchen die Gestirne kreisen. Für diese Gegenden blieb nun der Name Hara berezaiti auch später in Anwendung . . . . ." Weiter äussert sich Ferdinand Justi l. c. Seite 6: „Die Hara berezaiti spielt nun noch eine andere Rolle. Aus dem Gebirge, welches das arische Land im Norden begrenzte und hinter dessen östlichen Gipfeln man die Gestirne aufsteigen sah, wurde eine die ganze Erde in kreisrunder Form umwallende Bergmauer, eine Anschauung, welche bereits yt. 19, 1 vorzuliegen scheint . . . . . Wenn nun das Gebirge die Welt umgiebt, so hat der Taêra, der mittlere Berg, eigentlich keine Stelle mehr, denn wenn er in der Mitte der Welt liegen bleibt, so ist er nicht mehr ein Gipfel des Randgebirges. Indessen wählte man die Auskunft, den Taêra wie den Meru in den äussersten Norden, unter den 90. Meridian und 90° nördlicher Breite d. h. an den Pol, zu versetzen, so dass man doch noch sagen konnte, die untergegangenen Gestirne wandelten unter der Erdscheibe hinter jenem Gipfel herum nach dem Punkt ihres Aufgangs (vgl. Reinauds Abulfeda I, CCXV) . . . ." Wie hier Justi klar und deutlich zeigt, hat sich die Vorstellung von einem die Erde umschliessenden Gebirge und einem hohen Berge im äussersten Norden bei den Iraniern aus der Anschauung und Vorstellung von einer Gebirgskette im Osten und einem hervorragenden Gipfel derselben entwickelt und dies zwar in für uns noch ersichtlicher Weise. Der *Ḫarsagkurkura* aber erscheint viele Jahrhunderte vorm ersten Auftreten jener iranischen Ideen als ein Länderberg, ohne im Geringsten darauf hinzudeuten, dass er aus der Anschauung und Vorstellung eines östlichen Gebirges erwachsen. Folglich kann von einer Verknüpfung der babylonischen und der iranischen Vorstellung mit einander keine Rede sein. — Eher wäre eine andere Idee im kosmischen System der Babylonier zur iranischen von der *Harā bere-*

zaiti in Beziehung setzen. Die Babylonier kennen einen „Berg des Sonnenaufgangs“ (*šad ṣît šamši*) und einen „Berg des Sonnenuntergangs“ (*šad írîb šamši*) (IV R 15, 22, 24, 36, 38a). Den Westberg bezeichnen sie als den „dunklen (schwarzen) Berg“ (IV R 15, 21 u. 35a), den Ostberg als den „hellen Berg“ (IV R 15, 23 u. 37a) und als den „grossen Berg“ (*šadû rabû*) (V R 50, Z. 2, 4, 6), also mit einem Namen, der an die Bedeutung von *Harā berezaiti* erinnert, selbst wenn *Harā* nicht = „Berg“ ist. Dass der Ostberg der Babylonier schon mythischen Charakter bekommen hat, zeigt der Umstand, dass sie auch eines Westbergs Erwähnung tun. Dass die *Harā berezaiti*, wenn auch ursprünglich eine sinnenfällige Gebirgskette im Osten bezeichnend, doch später immer mehr und mehr Gegenstand der Phantasie wurde, geht aus Justi's Darlegung klar hervor. Wenn Persien eine grosse Ebene wäre und die Babylonier die kossäischen Gebirge im Osten nicht gekannt hätten und wir dann bei beiden eine Vorstellung von einem Gebirge im Osten fänden, so läge die Annahme einer Abhängigkeit beider Ideen von einander recht nahe. Aber die *Harā berezaiti* ist ja ursprünglich ein recht deutlich sichtbares Gebirge und der *šadû rabû* (grosse Berg) der Babylonier ist nicht nur wahrscheinlich, sondern wohl geradezu sicher ursprünglich Nichts weiter als das Gebirge im Osten Babyloniens. Also ist es auch nicht gestattet, die persischen und babylonischen Vorstellungen von dem Ostberge als von einander abhängig zu betrachten.

Die „Insel der Seligen“.

Mit dieser Bezeichnung meine ich den Ort, an den *Ṣît-napištim* nach Beendigung der Sintflut versetzt wird. Der Weg dahin wird im *Gištubarepos* beschrieben. Von *Erech* aus gelangt *Gištubar* zum *šadî*[1]) *šímušu Ma-šu* d. i.

1) *Nimrodepos* S. 62 Z. 40 ist von „Bergen *Māšu*“ die Rede.

dem Berg, dessen Name (von *šimū* = „hören") *Māšu* ist (Haupt, *Nimrodepos* 60, 1; cf. Jeremias, *Vorstellungen* S. 84 f.), der von zwei Scorpionmenschen bewacht wird. Seite 62 scheint erzählt zu werden, dass er (nach langem Bitten) die Erlaubnis erhält, durch den Berg hindurchzugehen. Er scheint dann zunächst die Sonnenbahn zu erreichen. (Siehe S. 62, 46.) Nach einer Reise von 12 KAŠGAL-GID (vulgo *kaspu*, = Doppelstunden) durch vollständige[1]) Finsternis hindurch (cf. S. 61, 10—11, mit S. 62, 47 ff.) gelangt er ans Meer (S. 64 unten), dessen „Tor" vor ihm von der *Sabītu* verriegelt wird (S. 65, 15—16). Schliesslich steigen *Gištubar* und *Arad-Ía* (?) ([illegible]), der Schiffer des *Ṣīt-napištim*, ins Schiff (S. 69, 47) und langen, so scheint es, nach $1^1/_2$ Monaten, nachdem sie nach dreitägiger Fahrt (?) die „Gewässer des Todes" erreicht (S. 69, Z. 49), bei *Ṣīt-napištim* an. —

Wir brauchen nicht lange nach dem Ort und der Gegend zu suchen, wo dieser *Ṣīt-napištim* wohnend gedacht wird. Die Sintflutsgeschichte, die dieser selbst erzählt, endet damit, dass die Götter denselben sammt seinem Weibe an die „Mündung der Ströme" versetzen. Die „Mündung der Ströme" aber ist die der zwei Ströme Euphrat und Tigris (so IV R 22, 11 b und IV R 15, 66—67 resp.: *ina pī nārāti kilallī māmī liḳíma* = *id ka* [illegible](!)-*na-ta a šu-ba-í-ni-ti* und [*id*]*ka*[illegible](!)-*a-ta* = [*ina pī nārāti*] *kilallān*; an letzterer Stelle wird diese Mündung der zwei Ströme mit *Íridu* zusammen erwähnt). Also vor dem persischen Meerbusen „recht weit" vom Lande entfernt dachte man sich den Ort der Seligen oder, sagen wir lieber, einen Ort, würdig für den Aufenthalt zweier Menschen, die dem Tode entrissen werden sollten. Zwischen dem Meere und diesem Orte liegen die „Wasser des Todes".

Wir haben keinen Grund, darin eine Anspielung auf die Unterwelt zu suchen. Die Babylonier waren keine Phönicier. Das Meer war ihnen nicht vertraut. Zu grossen

1) Zu *pāt* ev. = „ganz" s. den Commentar zum Sintflutbericht Z. 132.

Seeexpeditionen brauchten die Assyrerkönige die Hülfe der Phönicier, weil man in Babylonien von der Seefahrt nicht Allzuviel verstand. Ein Compass existierte damals nicht. Es war ihnen daher das Meer, sobald es etwas weiter von der Küste entfernt, als eine „terra incognita“ ein Ort der Schrecken und darum des Todes. Was Wunder, wenn das Wasser desselben schon als blosser Stoff als verderbenbringend und tötlich vorgestellt wurde. Daher die Warnung des *Arad-Ía* an *Gišṭubar*, als sie die „Gewässer des Todes“ erreichen, dieselben nicht zu berühren (*Nimrodepos* S 70, 3: *māmī mūti ḳātka ai iltapit* = „die Wasser des Todes berühre deine Hand nicht“).

Dieses Land des *Ṣit-napištim* darf nicht im Westen, der Gegend des Dunkels, gesucht werden; denn nach dieser Seite hin erstreckte sich das Festland; vielmehr wird es, weil an der Mündung der Ströme gedacht, in der Richtung des persischen Meerbusens, des *tāmtu ša ṣīt šamši* d. i. Meers des Aufgangs der Sonne, welche *Gišṭubar* (siehe oben S. 213) ja zu erreichen scheint, also im (Süd)-Osten (in Idien??) zu suchen sein. Da dort das Meer in den *apsū* übergeht, auch nirgends gesagt wird, dass das Land an den Himmel stösst, so dürfte man kaum der Annahme entgehen, dass das Land des *Ṣit-napištim* als eine Insel gedacht ward[1]), vorausgesetzt, dass man es mit einigermassen bestimmten Vorstellungen zu tun hat. S. Jeremias l. c. p. 90.

---

1) Kosmas Indicopleustes, dessen Weltsystem ein Gemisch von indischen und alttestamentlichen Vorstellungen aufweist, hat über die Lage des „Paradieses“ folgende Ansicht (bei Migne, *Patrologia graeca* 88, 185—186): *πέριξ δὲ πάλιν τοῦ Ὠκεανοῦ τὴν γῆν τὴν πέραν, ἔνθα καὶ ὁ παράδεισος κατὰ ἀνατολὰς κεῖται.* Trotz der mancherlei Uebereinstimmungen zwischen den kosmischen Ideen des Indienfahrers und denen der Babylonier muss doch davon Abstand genommen werden, zwischen dieser seiner Ansicht von der Lage des Paradieses und der babylonischen von der Insel des *Ṣit-napištim* irgend welche Verbindung anzunehmen. Was er an Uebereinstimmungen aufweist, beruht auf der Abhängigkeit der indischen Ideen von den babylonischen, speciell seine Ansicht über die Lage des Paradieses wird aus dem alten Testamente stammen (גן — מקדם).

Die Totenwelt.

Nachdem JEREMIAS erst vor 2 Jahren eine Monographie über diesen Gegenstand veröffentlicht (*Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*, 1887), könnte eine ausführlichere Behandlung desselben an dieser Stelle überflüssig scheinen. Wenn ich mich gleichwohl auf eine solche einlasse, so hat dies darin seinen Grund, dass sich JEREMIAS in manchen einigermassen wesentlichen Punkten geirrt hat, und den Zweck, diese Irrtümer nachzuweisen.

Name und Namen.

a) Sumerische Namen.

1) Als der eigentliche Name für die „untere Erde“ ohne den Nebenbegriff „Totenreich“ darf gelten *kigal*, das zwar als solches im Sumerischen nicht mehr als alleinstehendes Wort angetroffen wird, aber ein einstmaliges selbständiges Bestehen verrät 1) durch den Namen *Nin-kigal* (d. i. Herrin des *kigal*), der Fürstin des Totenreichs, und 2) durch das assyrische *kigallum* = „Untergrund“. Vgl. dazu WINCKLER in der *Zeitschr. f. Assyriologie* I, 347. Derselbe schliesst aus verschiedenen Stellen wohl mit Recht, dass *kigallu* in den Bauinschriften den „Baugrund“ bedeutet. Allein aus anderen geht wiederum hervor, dass dieser mit *kigallu* bezeichnet wurde als die „untere Erde“. Cf. z. B. V R 34, 31—32a (: *išisu ina burat* (sic! siehe WINCKLER l. c.) *kigallum ušaršidma rîšisu šadâniš uzakkir* d. i. „sein Fundament legte ich im *bu*(?)*rat* des *kigallu*, seine Spitze machte ich „berghoch“), I R 52, Nr. 6, 4—5: *ina irat kigallum išidsa ušaršidma . . . . uzakkir ḫursâniš* etc. Weil nie ganz bestimmt von dem *kigallu* eines Baus geredet wird, sondern nur von dem *kigallu*, so erhellt, dass dies Wort den ganzen „Untergrund der Erde“ bezeichnet. Dies bestätigt K 48, wo in einem Hymnus auf den Gott

Inmišara (einen chthonischen Gott) dieser Herr der Erde, der Unterwelt etc. heisst und Z. 7: *rapša ina danninu ṣābit kippāt kigalli* = „der sich ausbreitet in der Erde, der die äussersten Enden (des *kigallu* d. i.) des Untergrundes erfasst". (Zu *danninu* = Erde siehe oben S. 161.) Zu bemerken ist aber, dass in diesem bei der Einweihung eines Hauses zu recitierenden Hymnus *kigallu* in seiner „den Untergrund der Erde überhaupt" und „den Untergrund der Erde als Baugrund" umfassenden Bedeutung zu nehmen ist. Dass das Wort *kigallu* auf ein sumerisches Wort *kigal* zurückgeht, erhellt weniger aus der Schreibung KI-GAL V R 34, 31 a, als aus II R 44, 74 a, wo KI-GAL in der linken Columne = *birūtum*. Denn dieses ist wohl kaum von *bírūtim* (I R 52, Nr. 3, Col. II, 19) in folgendem Zusammenhange zu trennen: *išissa miḫirat apsī ina šupul mí bírūtim*[1]) *ušaršid rí šišu šadāniš uzakkir* d. i. „sein Fundament legte ich in gleicher Höhe mit dem *apsū* in der Tiefe des Wassers des *bírūtu* (oder des als *bírūti* bezeichneten Wassers?), seine Spitze machte ich berghoch" (cf. die oben angeführten Stellen). —

Die ursprüngliche Bedeutung von *kigal kigallu* ist „grosser Platz", „grosser Ort" (vergl. die Paraphrase bei NEBUKADNEZAR I R 66 Col. III, 33 f.: *in kigallam rīštīm in irat irzitim rapaštim* = im *kigallu rí štū* im Innern der weiten Erde). Das ist seine Bedeutung bei SARGON (*Cylinder* 36), wo es LYON in der Uebersetzung durch „Loch" wiedergiebt, aber in dem Commentar S. 66 richtig als „grosses Land", „grosses Terrain" deutet. Undenkbar scheint es mir aber nicht, dass neben und zusammen mit der Bedeutung „grosser Ort" etc., da KI = „Ort" = „Erde" = „Unteres", auch die Bedeutung „das grosse Untere" anzunehmen ist. Siehe zu *kigallu* noch POGNON, *Inscriptions du Wadi Brissa* S. 109–110.

---

1) Es ist doch wohl kaum das oben vorkommende *burat* hiermit zu vergleichen, vielmehr mit WINCKLER Letzteres für einen Schreibfehler statt *irat* zu halten.

2) Als eigentlicher Name für das „Totenreich" als solches findet sich das Wort *Arali* z. B. II R 30, 11—12e, II R 49, 24a, IV R 1, 12a, IV R 24, 7b, (V R 16, 42e) = Í-KUR-BAD. Verständiger Weise erklärt Jeremias l. c. S. 61 unten die Etymologie für dunkel. Nicht so Hommel, der in seiner *Geschichte Babyloniens u. Assyriens* S. 246 so kühn ist, das Wort mit türk. *Erlik* = „Fürst der Hölle" zu vergleichen. Vámbéry aber führt in seiner *Primitiven Cultur* 243 als Nebenformen hiervon *Ertik* und magyar. *Ördög* an, wodurch Hommel's Ableitung unmöglich wird; wenn sie nicht eben schon so unwahrscheinlich wie möglich wäre, da seine sumerisch-türkische Hypothese wohl noch lange Hypothese wird bleiben müssen.

Jeremias' Annahme, dass das jesaianische אראלם (Cap. 33, 7) unser *Arali* (assyr. *Aralū*) ist, lässt sich nicht als richtig erweisen, wird auch durch den Zusammenhang der Stelle kaum begünstigt und dürfte von vorne herein aus religionsgeschichtlichen und geschichtlichen Gründen unhaltbar sein. Dasselbe gilt von הראל etc. (l. c. S. 122 ff.).

Als Beinamen, Epitheta etc. für das Totenreich können betrachtet werden:

1) *Urugal*, ideogr. ausgedrückt durch [Keilschriftzeichen], eigentlich = „grosse Stadt" (II R 30, 13e). Der Name dürfte identisch sein mit *irkallum* (da *uru* = Stadt = *íri* im Neosumerischen), welches bei S. A. Smith, *Miscellaneous texts* S. 16 nach *šamū* und *irṣitum* (= Himmel und Erde) und vor *naḳbu* und *tāma*[*tum*] = [*a-ab*]-*ba* (= Höhlung unter der Erde und Meer) angeführt wird, und darum wohl auch mit dem Namen des Gottes *Irkalla* (IV R 31, 4a, ergänzt nach IV R 49, 37c), der in der Unterwelt heimisch ist. Ob wir in dem Namen *Nírgal* des Herrn des Totenreiches, den die Babylonier in *ní* + *ur*(*u*)*ugal* zu zerlegen scheinen, eine derartige Zusammensetzung erkennen dürfen, muss hier ununtersucht bleiben. Doch erinnern wir an die Namen *Gira*, *Gir*(*a*)*gal* und *Gir*(*a*)*gal-gal* (*Ngira*, *Ngir*(*a*)*gal* und

Ngir(a)gal-gal)[1] des *Nírgal*, die ihn nicht spec. als Herrn der Unterwelt bezeichnen und mit dem Namen *Nírgal* eine kaum zu verkennende Verwandtschaft haben.

2) *Kur-nu-gi(a)* d. i. „das Land ohne Rückkehr“ z. B. IV R 31, 1a. Eigentlich mehr poetische Bezeichnung, wird es auch in einem assyrischen Prosatexte (vielleicht (*mātu* oder) *irṣit lā tārat* gelesen) auf K 2867 Z. 17 (bei S. A. Smith, *Keilschrifttexte Asurbanipals* II) gefunden.

3) Vielleicht *Unugi*, weil dies V R 23, 9ac = ,

welches sonst = *Urugal*, ferner S^b 191 = ,

welches Ideogramm als „Wohnung“ + „dunkel“ erklärt werden kann (cf. Jeremias l. c. S. 63), und weil eine (sehr gute) Etymologie: „Wohnung“ + „dunkel“ zulassend.

4) *Íkur*, aber nur insofern, als es das Totenreich als totum pro parte bezeichnet. *Íkur* bedeutet, wie oben ausgeführt (cf. S. 185 ff.), die ganze Erde, die „Bergbehausung“. Möglicher Weise bezieht sich *Íkur* auf das Totenreich IV R 24, 9—10b (im Parallelismus mit *Arali* und *Gigunu*), sicher wohl IV R 24, 6a + 50a. In der Zusammensetzung mit bezeichnet es ganz gewöhnlich dasselbe. Doch scheint es in diesem Falle nur Ideogramm zu sein und die Gruppe stets *Arali* zu sprechen. S. dazu oben S. 217.

5) Aehnlich wie *Íkur* = „Totenreich“ ist *Giguna* aufzufassen, falls sich dies IV R 24, 5b überhaupt auf die Welt der Toten bezieht. Da ein Tempel der *Bílit* nach IV R 27, 25a den Namen *Giguna* führt, *gi* + *guna* wohl = „dunkle Wohnung“, *Bílit* aber Göttin der Erde der Lebenden ist und mit den Toten Nichts zu schaffen hat, vielmehr mit dem Leben und Entstehen, so kann *Giguna* sich nur auf den „Untergrund der Erde“ beziehen, ohne irgendwie auf die Toten hinzudeuten. Auch *gigunū*, worin Jeremias l. c. S. 51—52 sehr richtig die Gräberstadt

---

1) Siehe indes o. S. 145 A. 1, wo die Möglichkeit zugestanden ist, dass *Ura*, *Ur(a)gal* und *Ur(a)galgal* zu lesen ist, vielleicht für älteres *Gira* etc.

erkannt zu haben scheint, könnte diese ganz einfach als die „Unterwelt" bezeichnen und erweist daher für das Wort *Giguna* keine speciellere Bedeutung.

Ganz ähnlich wäre der Fall, wenn *irṣitu* (= Erde) = Totenreich wäre (s. u.).

Dass *ki-ur(a)* (II R 48, 8—9ef) irgendwie mit der Behausung der Toten zu tun hat, beweist Nichts (gegen Jeremias l. c. 65), vor Allem nicht IV R 27, 25—26a, wo *Bîlit* die *rubât* von *Î-ki-ura* d. i. „die Hochangesehene von *Îkiura*" genannt wird. Denn *Bîlit* ist die Göttin der Fruchtbarkeit und der Erde als der grossen Mutter und Gebärerin und darum kann einer ihrer Tempel nicht seinen Namen haben von dem Totenreiche. II R 48, 8ef ist zu lesen *ki-ur* = *du-ru-uš-šu* und II R 48, 9ef *ki-ur-ra* = *nirib irṣitim* (KI ⊢). *Duruššu* bedeutet „Wohnstätte" (cf. oben S. 197 Anm. 1) und *nirib irṣitim* wohl „Eingang zur Erde". Beide Namen deuten also absolut nicht mit Notwendigkeit auf das Totenreich hin.

Ein sumerischer Name für dasselbe ist ferner nicht *Mîšara*, wie Jeremias l. c. S. 64 will. Dies Wort kommt nur in der Zusammensetzung, in *În-mí-šar-ra* und *Nin-mí-šar-ra* vor, Namen für zwei chthonische Götter, die als solche zwar auch in Verbindung mit dem Totenreiche stehen, aber auch Götter des Wachstums etc. sind. Dass *Mîšara* kein Ort ist, zeigt wohl auch die von Jeremias Seite 64 angeführte babylonische Etymologie von *Nin-mí-šar-ra* = *bîltum ša kullat parṣî*[1]) d. i. die Herrin aller Be-

1) Cf. *mí* = *tírtu*, *parṣu* = Befehl und *šar* = *kiššatu* = Gesammtheit etc. Es ist natürlich nicht erforderlich, diese Etymologie als richtig anzuerkennen. Die Babylonier waren, wie schon bemerkt, gross in falschen Etymologien, ja wir können fast sagen, dass sie eine gewisse Scheu davor hatten, ein Wort richtig zu erklären (cf. den Talmud, der in dieser Beziehung so stark an Babylon erinnert, dass man fast glauben könnte, ein Teil jüdischer Philologie stamme von daher) und, wenn sich zwei Etymologien, eine gesuchte und eine natürliche, von selbst gegebene, darboten, zur ersteren griffen.

fehle (eventuell auch mit Ideogrammverwechslung: aller Gemächer), während Nichts darauf führt, irgendwo einen Ort *Míšara* anzunehmen.

b) Babylonische Namen.

1) *Ara(l)lū*, geschrieben *Aralu(i)*, mit kurzem Endvocal, z. B. IV R 24, 8b(!) und bei Sargon, *Annalen* 417, u. *Aralū(ī)*, IV R 1, 13a, *Nimrodepos* 60, 5. Ein Name *bît Arâlî*, den Jeremias l. c. S. 61 II R 61, 18 findet, existiert dafür nicht. Denn an der angeführten Stelle ist 1) *Í-arali* zu lesen (weil das Wort sumerisch ist) und 2) dieses als Name eines Tempels zu fassen. Vgl. die Tempelnamen *Í-giguna* etc.

2) *Mītum* (II R 49, 24b) und

3) *Bīt mūti* (V R 30, 37h). Doch ist dies wohl eher als Ausdruck für „Grab" zu fassen.

Als Neben- und Beinamen fungieren:

1) *Parṣū* (die Länge des Vocals erweist auch ein Duplicat zu V R 23) V R 23, 9a—d u. S[b] 191 (= [cuneiform] und [cuneiform]). Jeremias l. c. S. 63 liest mit ebenso viel Recht (*ḫiṣ*?)-*ṣu*. Doch dürfte der Umstand, dass I R 66, 41(—42: *paraṣ šarrūti . . . ina libbīša ušapām* = „ein königliches Gemach … machte ich darin") und oft *parṣu* = „Gemach" ist, die conventionelle Aussprache *parṣū* empfehlen.

2) *Kutū* IV R 31, 40a. Hier ist der Name der oberirdischen Stadt des *Nírgal* auf seine unterirdische Stadt übertragen worden. Es wäre indes gar nicht ganz unmöglich, dass ein umgekehrter Vorgang anzunehmen ist. Cf. die Erörterungen zu *Íkur* (S. 186), *Íšara* (S. 197), *Íḫarsag(gal)kurkura* (S. 202f.), *Duazag* (s. u. S. 238), *Íbabbara* (S. 10) wie auch zu *Šitlam* (S. 202). IV R 26, 6a, wo mit Jeremias S. 63 *Nírgal* als Herr von *Kutū* bezeichnet wird, *Kutū* als das unterirdische *Kutū* aufzufassen, ist willkürlich und überflüssig.

3) (*mātu*) *Nabalkattu*, wie Jeremias (S. 65) in der Hauptsache richtig gesehen hat, da II R 26, 3ab [cuneiform] UNU-KI-GAL

= KI-BAL-*tum*, KI-BAL aber (II R 26, 42 ef, II R 38, 18 gh = V R 20, 48 ef) = *nabalkattum* resp. (*mātu*) *nabalkattu* (II R 38 ist das letzte Zeichen eher einem als einem , durchaus aber nicht einem ähnlich, wie V R 20, 48 f bietet); nur ist nicht *māt nabalkatti*, sondern (*mātu*) *nabalkattu* zu lesen.

Wenn KI-BAL daneben auch = *māt nukurti* ist (V R 20, 47 ef = II R 38, 17 gh, II R 26, 35 ef), so beweist das doch nicht, dass auch dieser Ausdruck für das Totenreich gebraucht wird (Jeremias Seite 65). Jeremias deutet *mātu* + *nabalkattu* als „Land der Feindschaft". Allein der Umstand, dass *nabalkattu* auch = *gu-(giš-)sar* (II R 38, 14 gh), dieses aber = *pirsu* = *sag-ki-(giš-)sar* (II R 38, 12—13 gh), lehrt, dass *nabalkattu* den „Saum", die „Grenze" andeutet, und, da nun BAL das gewöhnliche Ideogramm für *ibíru* = „überschreiten" ist (II R 62, 74 cd), das Verbum *nabalkutu* aber ebenfalls „überschreiten" heisst, so erhellt, dass *ki-bal* = *nabalkattu* das „Grenzland", das „Jenseits" bedeutet, ohne den Begriff des „Feindlichen" (der in *māt nukurti* liegt) zu enthalten. Wie Jeremias die sich auf *Nírgal*, den König der Unterwelt, beziehende Stelle IV R 26, (1—)2 a (*ḳarradu abūbu izzu sāpin māt nukurti* = „Streitbarer, starker Sturm, welcher das feindliche Land niederwirft") herbeiziehen kann, um zu beweisen, dass *māt nukurti* das Totenreich bedeutet, verstehe ich nicht recht. Ein König wird doch nicht sein eigenes Land zu Boden werfen! Das IV R 26 genannte feindliche Land ist natürlich das den assyrio-babylonischen Königen feindselige Land, welches *Nírgal*, ihr Kriegsgott, für sie bezwingt.

4) Dass *irṣitu*, sonst = Erde überhaupt, allein ohne Attribut für das Totenreich gebraucht wird, zeigt vielleicht V R 30, 36 gh: Í-KUR-BAD = *irṣitu* (cf. dazu Haupt, *ASKT.* S. 215). Möglicher Weise aber ist hier *irṣitu* nicht so sehr das unsichtbare Reich der Toten, als die

Erde, in der man dieselben beisetzt, was die folgenden Zeilen (Í-KUR-BAD = *bît mûti* und Í-KUR-BAD = *nakbaru*) zu lehren scheinen. Die übrigen von Jeremias S. 63f. zusammengetragenen Stellen lehren gar Nichts für *irṣitu* = Totenreich. Denn *bî'lit irṣitim* kann IV R 31, 44a die *Allatu* auch als die Erdgöttin im Allgemeinen bezeichnen (cf. ihren Namen *Nin-kigal* = „Herrin des grossen Platzes") u. IV R 30, Col. III 11 u. 21 wird ja das Totenreich nicht durch *irṣitu* allein, sondern durch *irṣitim mîtûti* und *irṣitim rûkti* ausgedrückt (d. i. „Land der Toten" und „fernes Land")!

5) Ob an den von Jeremias S. 62—63 angeführten Stellen *kabru*, *kibîru* und *nakbaru* Namen der Totenwelt sind oder umgekehrt die Ideogramme für diese hier den Begriff des Grabes auszudrücken bestimmt sind, lässt sich in allen Fällen kaum entscheiden.

Dass das Ideogr. URUGAL = *kabru* auch = „Grab", dürfte z. B. *ASKT.* 82—83, 3 (*utuk tâmti, utuk kabri* (= URUGAL) = Dämon des Meeres, Dämon des *kabru*) und *ASKT.* 92—93, 40 (*kabru* (= URUGAL) im Parallelismus mit *bîtu* = Haus) zeigen. Wenn aber III R 67, Nr. 1, 69 zufolge *Nírgal* durch NÍ-UR(N)U-GAL ideographiert wird als der *Nírgal ša kabri*, so dürfte daraus wohl zu schliessen sein, dass *kabru* = „Unterwelt". Indes bestimmt ist das keineswegs.

6) Als poetischer Ausdruck für „Totenreich" ist vor Allem *irṣit lâ târat* (II R 32, 19h gemäss meiner Collation) und *irṣitum lâ [târat]* (II R 48, 7f) = sumer. *kur-nu-gi* zu nennen. Siehe dazu oben S. 218.

Mit dem von Delitzsch erschlossenen Namen **Šuâlu* (cf. dessen *Paradies* 121, *Prolegomena* 145 A. 2)[1]), der, wenn

1) In seiner *Grammatik* (1889) sagt Delitzsch p. 107: „Die Wortpaare *Šu'âlu* שְׁאוֹל und *Ištâr* עַשְׁתֹּרֶת sind, da ihre Entlehnung aus dem Babylonischen teils unsicher teils unwahrscheinlich ist, absichtlich unberücksichtigt geblieben". Aus diesen Worten schliesse ich, dass Delitzsch

er tatsächlich existierte, allerdings von höchstem Interesse wäre für die alttestamentliche Theologie, müssen wir uns ein Wenig näher beschäftigen. JEREMIAS sagt l. c. S. 109 Anm. 2: Die „Zusammenstellung von *šu'âlu* mit hebr. שְׁאוֹל (vgl. z. B. *tu'âmu*, תְּאוֹם, einer der gewöhnlichsten Vocalübergänge) wird von SCHRADER in seiner Recension von DELITZSCH's *Prolegomena* (*Z. f. Assyriologie* 1886) seltsamerweise noch immer bezweifelt.“ Wir hoffen im Folgenden so schlagend wie möglich nachzuweisen, dass es seltsam ist, dass man an assyr. *šu'âlu* = שְׁאוֹל noch immer glaubt.

Auf K 247 (Rev. von II R 26 Nr. 3) lesen wir: AB (*í-íš*) KI | [cuneiform], nachdem vorausgegangen: AB = *í*-[*šu*]. II R 26, 39 cd (nachdem lauter Wörter des Stammes נכר vorausgegangen sind) lesen wir *nu-kar*(-*ki*) = *šu*-ALU-[KI]. K 4362 (Rev. von II R 34, Nr. 6) Z. 15 (DELITZSCH, *Prolegomena* S. 145 Anm. 2, Z. 13!), nachdem vorher lauter Wörter der Ww. קבר und כבר in rechter Columne genannt, enthält die Gleichung [cuneiform]-*ba-ra*(-*ki*) d. i. *gabara* (*ki*) = *šu*-ALU-KI, II R 39, 41 ab endlich, nachdem vorher erwähnt sind lauter Wörter des Stammes כנשׁ, die Gleichung *ka-ni-iš*-(*ki*) = *šu*-ALU-KI[1]). Ein jeder Assyriologe weiss, dass ein *šu* in rechter Columne andeutet, dass das gegenüberstehende Wort der linken Columne einfach auch in rechter Columne zu lesen ist, und es ist DELITZSCH's Verdienst, hierauf aufmerksam gemacht zu haben. Siehe LOTZ, *Tiglathpileser* S. 107 Anm. Erwartet man darum an den 3 Stellen, wo vorher lauter Wörter der resp. Stämme *nkr*, *ḳ*(*k*)*br* u. *knš* behandelt worden sind, Ableitungen dieser resp. Stämme *nkr*, *ḳ*(*k*)*br* und *knš* und stehen diesen drei Stellen gegenüber im Sumerischen

---

an assyrischem *Šu'âlu* noch immer festhält. Man könnte noch Anderes aus diesem Passus schliessen.

1) BERTIN erwähnt in den *Transactions of the S. of Bibl. Arch.* VIII, 270 noch ein *Malak*(-*ki*) = *šu*-ALU-KI. Zur Stadt *Malaki* s. III R 38 Rev. 18.

die Wörter *nukar*, *gabara* und *kaniš* und deutet ferner das sumerischen Wörtern und Ideogrammen nachgesetzte KI an, dass diese Städte bezeichnen, so müssen wir nach allen Regeln der Logik in den drei besprochenen Zeilen *šu*-ALU-KI als Ausdruck für resp. *nukar*, *gabara* (*kabara*? mit beim Uebergange aus dem Sumerischen ins Assyrisch-Babylonische gewöhnlicher Verhärtung?) und *kaniš* lesen, und, da ALU eben das Ideogramm und Wort für Stadt ist, die Gruppe *šu*-ALU-KI deuten als: „dasselbe — eine Stadt — ein Ort“. Diese Erklärung, die mit vollkommen überzeugenden Gründen schon Bertin in den *Transactions of the S. of Bibl. Arch.* VIII, 269—270 vorgetragen hat, fühle ich mich, da sie bisher, wie es scheint, noch nicht für genügend erachtet ward, gezwungen, an dieser Stelle unter Zuhülfenahme eines unwiderleglichen Beweisgrundes als die einzig mögliche zu erweisen. V R 23, 10a—d entspricht der Zeichengruppe [cuneiform][1] [cuneiform] sumer. *bu-bi-í*[2]), assyr. *šu* [cuneiform][[cuneiform]-KI]. Diese letztere Gruppe müsste nach meiner Erklärung *Bubī* gesesen werden, nach Delitzsch *Šuʾālu*, erstere aber einen neuen Namen für das Totenreich enthalten, nämlich *Bubī́*. Glücklicherweise bleibt uns dieser Name erspart. Denn ein Duplicat von V R 23 erklärt das oben bezeichnete Ideogramm im Assyrischen nicht etwa, wie V R 23, durch *šu*-ALU-KI, sondern durch das daselbst zu denkende: *bu-bi-í*! Es ist demnach ein sumerisches *Šuʾālu* endgültig aus der Liste der Namen für das Totenreich zu streichen und wir werden der Mühe überhoben, darüber nachzudenken, ob eine Bedeutung wie „Ort der Entscheidung“ (Jeremias S. 109) für den Namen der babylonischen Hölle unmöglich oder abgeschmackt ist.

---

1) So gemäss einem Duplicat und dem Namen *uš-nu-tila* d. i. „unvollständiges *uš* ([cuneiform])“ entsprechend.

2) Bekanntlich Name einer elamitischen Stadt (V R 5, 50 nach *Madaktu* und *Šušan* erwähnt).

Lage und Ort der Totenwelt.

Aus der Anschauung der stets vor Augen liegenden Gräber hat sich naturgemäss bei den verschiedensten Völkern die Vorstellung von einem Totenreiche unter der Erde entwickelt. Dass ein solcher Vorgang bei den Babyloniern stattgefunden, geht recht deutlich daraus hervor, dass dieselben Ideogramme für den Begriff „Grab" sowohl wie für den Begriff „Totenreich" verwandt wurden (cf. oben S. 222). Dass diese Welt unter der Erde gedacht ward, lehren die verschiedensten Anzeichen und ausdrücklichen Angaben. Wenn der Gott *Inmišara* auf dem Fragment 48 Zeile 1—2 *bíl irṣitim rubū ša Aralī bíl ašri u māti lā tārat* (d. i. „Herr der Erde, Hochangesehener im Totenreiche, Herr der Erde und des Landes ohne Heimkehr") heisst und weiter Z. 4 desselben Fragments: *bílu rabū ša ina bališu Ningirsu ina iḳli u palgi lā uštišširu* etc. = „grosser Herr, ohne den *Ningirsu* (Gott des Ackerbaus) in Feld und Canal kein Gelingen giebt", wenn *Tammūz*, der Gott der Frühlingsvegetation, auch Herr des Totenreichs ist (z. B. IV R 27, 3a: *u(mu)n Arali*) und sich dort aufhält (IV R 31 Col. II unten), wenn seine Schwester *Bílili*, das irdische, untere, gebärende Weltprincip (III R 69, 17ab u. II R 54, Nr. 3, 11 = *An(a)tum-irṣitum*) mit ihm in der Unterwelt haust (IV R 31 Col. II unten!), so deutet dies absolut unmissverständlich darauf hin, dass man den Ort des Todes ebendort suchte, woher das Wachstum kam, also unter der Erde. Wenn die babylonischen Könige erzählen, dass sie die Fundamente ihrer Bauten im *kigallu* legen, *Ninkigal* aber (d. i. Herrin des *Kigal*) die Göttin der Unterwelt ist, so zeigt das, dass der *Kigal*, also (die Unterwelt) das Totenreich, unter der Erde zu suchen ist. Ganz klar drückt sich diese Vorstellung in der Höllenfahrt der *Ištar* aus. Nachdem diese zu den Toten gelangt, heisst es von ihr: *Ištar ana irṣitim urid ul*

ilā d. i. „*Ištar* ist zur Erde hinabgestiegen und ist nicht (wieder) heraufgekommen". —

Wenn *kigal* einerseits das Wort für „Baugrund" ist, andererseits für die Unterwelt des Totenreiches, wenn Ideogramme und Wörter für „Grab" und „Totenreich" einander vertreten, so geht daraus hervor, dass das Totenreich nicht unendlich tief unter der Erde gedacht wurde.

Aber daneben ist die Unterwelt das ferne Land! Denn IV R 30, 21, in einem Klagelied um den *Tammūz* (cf. o. S. 197 A. 3), nachdem Z 11 gesagt worden ist: *Šamaš irtabīšu ana irṣitim mītūti* (falsche Uebersetzung aus dem Sumerischen!) = „*Šamaš* hat ihn verschwinden[1]) lassen zum Lande der Toten", lesen wir: *idlu ana irṣitim rūḳti ša lā innamru* = „den(r) Mann (Held — vir) zu einem fernen Lande, welches man nicht sieht". Dieses (ferne) Land muss, da *rūḳu* nur die horizontale, nicht die verticale Ferne bezeichnet, in der ersteren gesucht werden.

Es scheint also ein unleugbarer Widerspruch in den Ansichten über das Wo der Totenwelt zu bestehen und es ist die Annahme auch gar nicht undenkbar. Mythenforscher machen wohl kosmische Systeme zurecht, die Volksphantasie aber tut das nicht und kümmert sich daher auch nicht immer oder selten darum, wenn zwei Anschauungen einander diametral entgegenlaufen. Dass dadurch das Mystische noch mystischer und unbegreiflicher wird, tut ja Nichts zur Sache. Es soll ja auch nicht begreiflich sein. Allein in unserem Falle ist der scheinbare Widerspruch zwischen zwei Ansichten durch die Annahme löslich, dass man im Grunde ursprünglich durch das „ferne Land" andeuten wollte, dass die (im Westen liegenden) Eingänge oder vielmehr der (im Westen liegende) Eingang zu demselben in der Ferne gedacht wurde, woraus sich dann die Vor-

---

1) Zur Bedeutung von *irtabī* cf., dass NI (= *irtabī*) das Ideogramm für *uḫḫuru* = „nicht zu sehen sein" (cf. oben S. 76 A. 3) und dass *rību* (= * *rib'(j, w)u*) der Gegensatz von *niphu* = das „Aufleuchten", „Erscheinen" ist (cf. *Z. f. Assyriologie* I, 453).

stellung von dem Lande selbst als einem fernen entwickelt haben mag.

Wo (dieses ferne Land oder wohl vielmehr) der Eingang zu demselben zu suchen ist, kann man mit Nichten aus der Erzählung von der Wanderung des *Gišṭubar* zu *Ṣīt-napištim — Atra-ḫasīs* entnehmen. Diese führt denselben bekanntlich durch Länder, die südwestlich vom Euphrat zu denken sind, aber zuletzt zu der Mündung der Ströme d. i. zu einer Gegend, die (süd-)östlich vom (im?) persischen Meerbusen liegend gedacht wurde (siehe oben S. 212 ff.). Dort sass der unsterbliche Gottmensch *Ṣītnapištim*, in dessen Besitz die Pflanze mit dem Namen *šību iṣṣaḫir amīlu* d. i. „als Greis wird der Mensch (wieder) jung"[1]) (DELITZSCH, *Ass. Lesestücke*³ 109, Z. 267) sich befindet, aber eben darum nicht die Toten. Nur Mythen und halbverdeckte Spuren geben uns in dieser Beziehung Winke an die Hand, die zu allerdings wahrscheinlichen, aber nicht sicheren Analogieschlüssen veranlassen.

Wenn von der *Ištar* erzählt wird, dass sie zum Totenreiche hinabsteigt, und zuguterletzt am Schluss der Erzählung, der trotz JEREMIAS' Bearbeitung dunkel bleibt und nur ein paar Wörter und Andeutungen verstehen lässt, in irgend einer Weise auf ihren jugendlichen Gemahl *Tammūz* Bezug genommen wird, so wird hier *Ištar*, zumal da auch gerade dort der *Bilili*, der Schwester des *Tammūz*, der chthonischen Potenz, gedacht wird und *Tammūz*, wie *Inmišara*, ein Erdgott im umfassendsten Sinne ist, sicherlich auch in ihrer Function als der Erdgöttin, der Göttin der Fruchtbarkeit etc. zu denken sein.

Allein wenn in derselben Erzählung Zeile 3 dieselbe

---

1) Der im „Paradies" (auf der „Insel der Seligen") wohnende *Ṣītnapištim* giebt *Gišṭubar* von diesem Lebenskraute. Auf dem Wege von dort nach Erech wird ihm dasselbe von einer Schlange(?) fortgenommen (siehe l. c. bei DELITZSCH Z. 272). Hat dieses Lebenskraut gar Nichts mit dem Lebensbaume im גַן עֵדֶן und die Schlange(?) gar Nichts mit der feindlichen Schlange zu tun? Cf. zum Lebensbaume BUDDE, *Bibl. Urgeschichte* 46 ff.

als die Tochter des *Sīn* bezeichnet wird, so wird dadurch in eben dieser Mythe ihr astraler Charakter hervorgehoben. Auch beweist ein Ausdruck wie „*Ištar* ist zur Erde hinabgestiegen" (Z. 5 b der Höllenfahrt), dass sie in der Erde nicht heimisch gedacht wird, also hier nicht als die Erdgöttin, sondern als die himmlische Göttin des Venussterns angesehen wird. Wenn demnach von ihr als der Sterngöttin ein Hinabsteigen zur Erde und Verschwinden in derselben und ein Hinaufsteigen aus derselben berichtet wird, so kann sich dies nur auf einen Untergang und ein Verschwinden derselben hinter (= in) der Erde und einen Aufgang hinter (= aus) der Erde beziehen. Wenn die Venus hinter der Erde verschwindet, um auf einige Zeit unsichtbar zu werden, so geschieht dies nur im Westen. Im Osten kann die Venus zwar auch verschwinden, dann aber wird sie unsichtbar für uns, nachdem sie zuletzt noch über der Erde gesehen worden. Vgl. hierzu endlich, dass ihr Befreier aus der Unterwelt *Uddušunamir* ist, ein Name, der seiner Bedeutung nach identisch ist mit dem für den Neumond (חרש) gebrauchten Worte *namraṣīt* (s. o. S. 104 f.), der also auf das Wiedererscheinen der Venus am Osthimmel anspielt ($\sqrt{}$חרש + $\sqrt{}$*nmr*).

Und so spiegelt sich demnach in der Mythe von *Ištar*'s Verschwinden in der Unterwelt der astronomische Vorgang eines Verschwindens der Venus im Westen der Erde wieder und deutet dieselbe somit darauf hin, dass der Eingang zur Unterwelt (und gewissen Vorstellungen zufolge vielleicht auch diese selbst) im Westen zu suchen ist. Das ist auch aus anderen Gründen die einzig denkbare Richtung, in der dieser Eingang zur Welt des Todes zu suchen ist. Im Osten Licht, im Westen Dunkelheit, darum im Osten Leben und im Westen Tod. Darum im Osten der Leben bringende *Marduk* (der Gott der Frühsonne), der *muballiṭu mītī* (der Lebendigmacher der Toten), und die Leben bringende *Gula* (die Gemahlin des *Ninib*, des Gottes der aufgehenden Sonne), die *muballiṭat mītī*

(die Lebendigmacherin der Toten), darum im (Osten? respective im) Südosten der Wohnort der Seligen, des *Ṣît-napištim* und seines Weibes, aber im Westen der Eingang zur Welt des Todes. Dass es kein blosser Zufall ist, wenn dasselbe Ideogramm und Wort KI-UR-(RA), welches = *duruššu* II R 48, 8 ef und S. P. III Rev. Z. 3—4 für den Ort gebraucht wird, in den *Šamaš* des Abends hineingeht, II R 48, 9 ef mit *nirib irṣitim* d. i. Eingang zur Erde übersetzt wird, brauche ich wohl nicht zu begründen. Mit dieser Vorstellung von einem Reiche der Toten unter der Erde aut der einen Seite und einem westlichen Eingang zu demselben auf der anderen Seite vergleiche man die griechische Ansicht, wonach die Erde resp. die Tiefe derselben der Aufenthaltsort der Abgeschiedenen ist, Odysseus aber, um mit denselben in Verkehr zu treten, wenigstens nach späterer Vorstellung, die Fahrt nach dem fernen Westen machen muss. Halbwegs kritische Köpfe bedürfen des abenteuerlichen, wenn auch unbezweifelbar genialen, Vermittelungsversuches WARREN's[1]) nicht, um diese beiden Meinungen mit einander in Harmonie zu bringen.

Dass der Eingang zur Unterwelt sich „jenseits der Gewässer“ des grossen Wasserbehälters befindet, ergiebt sich nicht aus der Höllenfahrt der *Ištar*, wie LENORMANT, *Magie* 178 annimmt. Dort redet *Ištar* (Z. 14a) den Türhüter „*ḳîpu mî*“ an und, von der *Ištar* sprechend, sagt dieser zur *Allatu* (Z. 26): „*annîtu mî aḫâtki Ištar*“, endlich *Allatu* zu diesem (Z. 31 f.): „*minâ libbaša ublanni minâ kabt[assa*] *annîtu mî anâku itti[ša*]“. Wie auch JEREMIAS (Seite 13 l. c.) *annîtu mî* mit „diese(s) Gewässer“

1) Cf. S. 467 ff. seines gelehrten und citatenreichen, wenn auch äusserst verworrenen und phantastischen, Buches „Paradise found“, wo derselbe plausibel zu machen sucht, dass die alten Griechen sich die Erde rund gedacht und unterhalb derselben auf der anderen Seite den Aufenthaltsort der Toten gesucht. Die Zulässigkeit dieser Ansicht vorausgesetzt, konnte man natürlich einerseits das Totenreich unter der Erde suchen und andererseits wähnen, dass man dasselbe durch eine Fahrt nach Westen zu erreichen vermöge(!).

übersetzen kann, begreife ich nicht. Das müsste doch im Assyr. *mî annûti* heissen! *Mî* ist sonst ein Masculinum und wird mit dem Adjectiv im Plural verbunden!! Was hier *mî* bedeutet, lässt sich mit Sicherheit nicht erschliessen. Wenn *annîtu* mit *mî* nicht verbunden werden darf, kann *mî* kein Substantiv sein (und daher nicht = *mî* = Wasser sein). Da es einmal in der Anrede und zweimal beim Hinweise auf eine Person gebraucht wird, schlage ich für *mî* eine Uebersetzung „da!" vor, die jedenfalls überall ganz vortrefflich passt. (Also: Du Pförtner da . . . . — Diese da ist *Ištar* deine Schwester . . . — Was ist ihr in den Sinn gekommen . . . Diese da! Ich will mit ihr . . .)

Jeremias (*Vorstellungen* Seite 59 Anm. 4) sagt: „Von einem Lande Arâlû wissen die Inschriften nichts (gegen Schrader l. c.). IV R 24, 7/8 b beweist hiefür nichts; denn diese Stelle identificiert *Arâlû* nur mit dem „Lande" der Toten und versteht darunter die unterirdische Wohnung des Länderbergs (S. 61 f. Nr. 1)". Wenn Jeremias mit Delitzsch *Aralû* nicht als den Ort der Toten ansieht, sondern als den Berg, in dem das Reich derselben zu denken ist, warum giebt er uns dann S. 61 seines Buches als ersten Namen der Unterwelt den Namen *Arâlû*? Gesetzt, es hätten die Babylonier an einen Aufenthalt der Toten in den „Bergtiefen des *Arâlû*" (Jeremias, *Vorstellungen* S. 75) gedacht, dann wird es mir wenigstens unmöglich, mir in irgend einer Weise ein Gesamtbild ihrer Ideen über den Ort des Jenseits zu machen. Denn da nicht geleugnet werden kann, dass das Totenreich in der Erde liegt (cf. oben S. 225 f.), aber auch der *Aralû* in der Tiefe zu suchen ist (cf. *Nimrodepos* S. 60 Nr. 32, Z. 4–5: *ilušunu šup*(!)*uk šamî k*[*ašdu*?] *sapliš Aralî iratsunu kašdat* = ihr Oberteil erreicht den Damm des Himmels . . . . unten erreicht ihre *irtu* den *Aralû*"; „ihr" und „ihre" bezieht sich auf die Scorpionmenschen, die auf ebener Erde stehen, da *Ṣît-napištim* zu ihnen gelangt!), so müsste man einen Berg *Aralû* im Inneren der Erde annehmen, in dieser

aber einen Hohlraum, damit darin der *Aralū*-Berg Platz finden kann! Ist das nun schon eine recht abenteuerliche Vorstellung, deren Ursprung man absolut nicht erkennen kann, so verbietet sich dieselbe schlechtweg dadurch, dass nie und nirgends gesagt wird, dass das Totenreich in einem eigentlichen Berge zu suchen ist, und noch entschiedener dadurch, dass *Aralū* als Ort der Toten nie und nirgends das Determinativ des Berges vor sich hat.

Wenn darum IV R 24, 7/8 b *Aralū* als ein Ort bezeichnet wird, (den) da man nicht sieht, so darf man die Beweiskraft dieser Stelle nicht von vorne herein durch Ausflüchte abzuschwächen suchen, sondern muss anerkennen, dass schon diese allein genügend dafür spricht, dass *Aralū* keinen Berg bezeichnet. Man führe nicht *Khorsabad* 156 ins Feld (Delitzsch, *Paradies* S. 118 und Jeremias, *Vorstellungen* S. 59), wo man liest: *Í-Ḫarsaggalkurkura šad Aralī* und übersetzen kann: „*Í-Ḫarsaggalkurkura* des Bergs *Aralū*". Denn hier kann man genau so gut übersetzen: „*Í-Ḫarsaggalkurkura* des Bergs des *Aralū*", d. h. des Bergs, welcher auf dem *Aralū*, der unteren Erde steht, wie ebenso der *šadū rabū* des Sonnenaufgangs V R 50, 2 a ff. als der Berg des *nakbu* gekennzeichnet wird, weil er sich über diesem befindet, und muss so übersetzen, weil wir oben gezeigt haben, dass *Ḫarsaggalkurkura* die Erde bedeutet. Die einzige Stelle, die in der Tat ein kleines Gegengewicht aufweist, welches aber von absolut keinem Belang ist gegenüber den sämmtlichen übrigen Stellen, ist II R 51, 11 ab, wo der ✡ *Aralu* als Berg des Goldes aufgeführt wird. Aber auch Nichts weist darauf hin, dass unter diesem ein mythischer Berg zu verstehen ist, weil Nichts andeutet, dass die vor und nach demselben genannten für mythische Berge zu halten sind. Weiter aber verbietet uns Nichts, *Aralu* für den Genitiv zu halten, wie einige Zeilen vorher (Z. 9b) *allanu*. Ja *a-ra-lu* könnte das flexionslose sumerische Wort sein für gewöhnliches *a-ra-li*, wie sumerisches *ĝultigili* (II R 28, 16 e) mit sumerischem *ĝultigila* (II R

41, 8e) und (sumerischem!) *gultigilu* (II R 44, 6g) absolut unzweifelhaft wechselt. Somit berechtigt uns auch nicht der unscheinbarste Grund zu der Annahme, dass die Babylonier sich das Totenreich in einem eigentlichen Berge liegend dachten.

Das Wie der Totenwelt.

Man denkt sich dieselbe 1) als ein Land (cf. o. S. 222 den Ausdruck: *irṣit(im) lā tārat* = *kur-nu-gi-(a)* etc.); 2) als eine Stadt (IV R 31, 13 Obv. ff., wo von einem Pförtner, 7 Toren etc. derselben die Rede ist). Siehe dazu vor allen Dingen IV R 31 Rev. 25, wo dem *Uddušunamir*, der in der Unterwelt weilt, die *ḫabanāt* der „Stadt“ als Trank zugewiesen werden und Z. 26 ibidem, wo ihm der Schatten der Umfassungsmauer als Aufenthaltsort bestimmt wird; 3) als Haus (aber wohl im allerweitesten Sinne, wie die Erde, der *apsū*, der Himmel (als *Îkur*, *Îgur* und *Îbabbara*) als „Häuser“ aufgefasst werden) (IV R 31, 7a: *ana bīti ša íribušu zummū nūru* d. i., zu dem Hause, dessen „Eintretender“ (oder Betreten) des Lichts entbehrt“). Diese drei Vorstellungen finden sich alle in einer und derselben Erzählung, der „Höllenfahrt der *Ištar*“! Man sieht also, wie unklar in dieser Beziehung die Phantasie der Babylonier sich ihre Ideen ausbildete. Als Grundgedanken dürfen wir etwa die Vorstellung herausschälen von einem weiten Raume mit Häusern bestanden und von einer Hauptmauer und 6 weniger hohen Mauern umgeben. Denn 7 Tore muss *Ištar* passieren, um in das Innere der Stadt zu gelangen und (ebendiese?) 7, um wieder hinauszugelangen (IV R 31, 42a ff. 39b ff.). Mit diesen 7 Toren der Totenwelt sind die (darin hängenden) 7 Türen der Erde und 7 Verschlüsse derselben zusammenzustellen (IV R 1, Col. II, 46 + 48). Die 7 Tore setzen, wie gesagt, sieben Umfassungsmauern voraus! Dass diese aus der Idee von den 7 Weltzonen auf der Erde hervorgegangen

sind, habe ich schon oben S. 175 bemerkt. Höchst interessant ist nun, dass die jüdische Tradition nicht nur sieben Pforten der Hölle kennt (aber erst im *Sohar*), sondern auch 7 Höllen, deren Namen im Tractat *Erubin* 19a aufgezählt werden, nämlich: שְׁאוֹל וַאֲבַדּוֹן וּבְאֵר שַׁחַת וּבוֹר שָׁאוֹן וְטִיט הַיָּוֵן וְצַלְמָוֶת וְאֶרֶץ תַּחְתִּית. Aus der jüdischen Tradition hat Muhammed die 7 Pforten der Hölle aufgenommen (*Sure* XV, 44). (Cf. hierzu Geiger, *Was hat Muhammed aus dem Judenthum entlehnt?* S. 65 ff. sowie Feuchtwang in d. *Z. f. Ass.* IV, 42 ff.)

Von Einzelheiten der inneren Gestaltung der Hölle erfahren wir Wenig. Wir dürfen auch kaum annehmen, dass die Babylonier selbst sich ihr Jenseits bis auf die Einzelheiten zusammen- und zurechtgedacht haben. Ebensowenig machen sich bei uns Leute, die an eine Hölle als eine materielle, sinnlich wahrnehmbare, glauben, einen irgendwie klaren Begriff davon. Von den 7 Toren der Hölle mit den 7 Türen darin sprachen wir schon eben. Es befindet sich darin ein Palast *ígal(-kur-nu-gi(a))* (event. *íkal (-irṣit lā tārat)*) (IV R 31, Obv. Z. 41), wohl der Wohnsitz der *Allatu*, ferner ein *ígal-gina* event. *íkallu kīnu* d. i. „dauernder Palast“, worin die *Anunaki*, die Götter der unteren Welt, hausen (Z. 31 + 33. 35 + 37 des Rev.). Endlich wird ein *suḫalzīḳu* (18—19 Rev.) erwähnt. Dem *Uddušunamir*, der von *Ía* in die Unterwelt hinabgesandt wird, trägt dieser auf: *ana suḫalzīḳi uznā šukun* = „richte dein Augenmerk auf *suḫalzīḳu*“. Nachdem *Uddušunamir* dann in der Unterwelt angelangt zu sein scheint, ruft er der *Allatu* zu: *Í*[1]) *bīlti suḫalzīḳu lidnūni māmí ina libbi lultatī* = „Wohlan[2]), Herrin! *Suḫalzīḳu* möge mir Wasser geben! Dort (daraus) lass mich trinken“. Dass *suḫalzīḳu* ein „Quellort“ ist (Jeremias S. 39), zeigt gar Nichts. Die gänzlich unklare

1) Warum übersetzt Jeremias (S. 19): „Nicht, o meine Herrin, möge versperrt bleiben der Quellort (?), vom Wasser darinnen will ich trinken“?

2) Zu *í* = „auf“, „wohlan“ siehe *Nimrodepos* 69, 41 (siehe auch Delitzsch, *Assyr. Grammatik* p. 212).

Etymologie, die doch erst gesucht werden darf nach Feststellung der Bedeutung, beweist erst recht Nichts. Dass aber *suḫalzīḳu* Etwas im Totenreiche ist, das irgendwelches Wasser enthält, geht aus der eben erwähnten Stelle hervor. Da die Zeilen, die auf den in Rede stehenden Passus folgen, ziemlich zusammenhangslos sind und zum Theil ganze Sätze vermissen lassen, so kann ich daraus nicht schliessen, dass *suḫalzīḳu* der „Quellort des Lebenswassers" ist, mit dem *Ištar* (Z. 38 Rev.), ehe sie aus dem Totenreiche entlassen wird, besprengt wird. Aber die Möglichkeit davon lässt sich nicht bestreiten.

Die Schicksalskammer im Versammlungsraum (Duazaga (Duku?) im Ubsugina).

I. Duazaga (Duku?)

= [cuneiform sign]-*azaga*. Delitzsch ergänzt richtig S^c Zeile 25 nach S^b 1 Rev., Col. IV, 9 zu: *du-u* | [cuneiform sign] | *giš-pu-tukullaku* | *šubtu*. Z. 31 von S^c enthält die Angabe, dass das Z. [cuneiform sign] in [cuneiform sign]-*azaga* wie Z. 25 zu sprechen ist. Demnach muss das Wort, da über die Aussprache des zweiten Teils des Namens kaum ein Zweifel obwalten kann, *Du-azaga* gelesen werden (s. aber u. S. 241). Wäre, wie Zimmern (*Bab. Bussps.* S. 105 M.) annimmt, [cuneiform sign]-*azag* in dem Namen des *Anu* gehörigen Schiffes (II R 46, 18c) wirklich das uns beschäftigende Wort, so müsste das erste Zeichen (*d*)*tul* gelesen werden, da [cuneiform sign] = (*d*)*tul* und *du* und [cuneiform sign] = *tul* und *pu*. Aber darauf weist auf der einen Seite gar Nichts hin und andererseits drückt [cuneiform sign] zum Teil gerade das Entgegengesetzte von dem aus, was durch [cuneiform sign] angedeutet wird. Ersteres bezeichnet die „Tiefe" (= *tul*, siehe z. B. II R 29, 67, cf. 68a; II R 32, 16gh!), letzteres die „Höhe", den „Hügel" (II R 29, 60a; S^c 29; S^b 1, IV, 9: IV R 24, 38f.b).

Die Bedeutung des Wortes könnte zweifelhaft sein. Da *du* sowohl den „Hügel“ (s. hierzu oben) als auch den *sukku* bezeichnet (S^c 30) und dieser nach II R 35, 14ab (vergl. II R 33, 64—67ab) = *parakku*[1]), der *Du-azag* aber einerseits (s. unten S. 237) mit dem Berg des Ostens in Verbindung gebracht, andererseits als Ort der Geschicke gedacht wird, so scheinen die zwei Deutungen „herrlicher (strahlender) Hügel“ und „herrliches (strahlendes) Gemach“ gleich viel Wahrscheinlichkeit zu haben. Allem Zweifel macht ein Ende I R 54, Col. II, Z. 54 vergl. mit Z. 1 der dritten Columne auf S. 54, woraus ganz unmissverständlich hervorgeht, dass das *Duazaga* im *Ubšugina* im Tempel *Ísagila* und also auch das kosmische *Duazaga* als Gemach zu denken ist und daher seinen Namen „herrliches Gemach“ hat. Mit Rücksicht auf I R 55, Col. V, 12 ff. ist wohl auch I R 54, Col. II, Z. 55 *parak šīmāti* auf *Duazag* Z. 54 und nicht auf *Ubšugina* Z. 55 zu beziehen.

Auf DT 122, einem mir durch Dr. Winckler zugänglich gemachten Fragment, begegnen wir nach den Sätzen: *ilāni āšib šamī tumma*-⊱[ ] *ilāni āšib irṣitim tumma*-⊱[ ] den weiteren: . . . | *apsū tumma*[ ] *ilāni āšib Duazaga tumma*-⊱[ ] (d. i. „die Götter, die im Himmel wohnen, rufst du an, die Götter, die auf der Erde wohnen, rufst du an . . . den *apsū* rufst du an, die Götter, die im *Duazaga* wohnen, rufst du an“). Aus dieser Stelle folgt mit Wahrscheinlichkeit, dass der *Duazaga* irgendwo in den unteren Regionen der Welt zu suchen ist.

Von den 7 „bösen“ Geistern heisst es IV R 2, 33—38: *ina naḳab apsī sibitti-šunu zuʾunūti šamī sibitti-šunu ina*

---

1) Zur Bedeutung von *parakku* (Allerinnerstes, ἄδυτον etc.) vergleiche, dass dasselbe Wort *nigiṣṣu* sowohl durch *du* (welches = *sukku* = *parakku*) bezeichnet wird (II R 19, 49—50b), als auch durch *ki-in*-DA(I)R d. i. „düsterer Ort“ (?) (IV R 15, 25 u. 39a nach Haupt's Collation; V R 21, 12ab).

naḳab apsī ina kummí irbū šunu d. i. „in der Quellhöhle des *apsū* sind die 7, Verstörer (??) des Himmels sind die 7, in der Quellhöhle des *apsū* in der grossen Behausung wuchsen sie auf". Damit vergleiche man einerseits IV R 15, 22 + 24: *sibitti-šunu ina šad írīb šamši(i)* *aldu sibitti-šunu ina šad ṣīt šamši irbū* d. i. „die 7 wurden erzeugt (geboren?) im Berge des Westens (resp. — da die Sonne untergeht), die 7 wuchsen auf im Berge des Ostens (ev. im Berge, da die Sonne aufgeht)", andererseits die zu derselben Tafel wie die zuerst genannte gehörige Stelle IV R 2, Col. IV, 28 (27): (*sibitti-šunu*) *ina bīti ili Duazag šālil* (?)[1]) *ašnan duššū* d. i. „die 7 im Hause des Gottes von *Duazag*[2]) (d. i. also im *Duazag*), der das Wachstum des Weizens (?) bewirkt (?), mästen sie sich (werden sie voll und stark)".

Eine gewisse Consequenz in den Anschauungen der Babylonier vorausgesetzt, lehren diese Stellen, dass der *Duazag* im Bereich des *apsū* liegt. Ganz klar aber spricht sich diese Anschauung in den Worten des Syllabars S^c^ (25 + 31) aus, wo eine Lesung *du* (cf. oben S. 234) verlangt wird für das Zeichen TUL in dem *Du-azag* des *apsū*. Endlich kann es keinem Zweifel unterliegen, dass V R 41, 18ef [cuneiform sign]-*azag* = *apsū* zu lesen ist, also, dass dort *Du-azag* dem *apsū* geradezu gleichgesetzt wird. Eben jene oben genannten Stellen aber legen es nahe, dass der *Duazag* im Osten der Erde zu denken ist. Denn *apsū* und *Duazag* stehen dort im Parallelismus mit *šad ṣīt šamši*. Dass dies richtig ist, ergiebt sich aus Folgendem: V R 50, 2 ff. enthalten die Angaben: *Šamaš ultu šadī rabī ina*

---

1) Zu *šalālu*, wenn = „wachsen lassen" vergl. das Beiwort des Gottes *Dušara*: *mušallilu ugāri* (eventuell auch Beiwort des assyrischen *írìš* = Pflanzer und Säer, Ackersmann) IV R 23, 14a mit dem sumerischen Aequivalent *šargub*, welches sonst den Begriff der „Fülle", der „Lebenskraft" etc. zum Ausdruck bringt.

2) Der Gott von *Duazag* ist *Nabu*, der V R 43, 17cd und V R 46, 52cd so genannt wird und gemäss IV R 14, Nr. 3, 9—10 ff. mit dem Weizen und Ackerbau überhaupt zu tun hat.

aṣīka ištu šadī rabī šad naḳbi ina aṣīka ištu šadī ašar šī-mātum ina aṣīka ana íma šamí u irṣitim etc. d. i. „*Šamaš*, bei deinem Hervorgehen aus dem grossen Berge, bei deinem Hervorgehen aus dem grossen Berge, dem Berge der (unterirdischen) Höhlung, bei deinem Hervorgehen aus dem Berge, dem Ort der Geschicke, für Himmel und Erde zugleich u. s. w." Hier nun entspricht dem *šadū rabū* Z. 2 + 4 im Sumerischen *kur gal*, dem *šadū ašar šimātum* aber *Du-azag ki namtartaríní*. Daraus scheint sich also zu ergeben, dass der *Duazag* identisch mit dem Berge des Ostens ist. Aber dazu stimmt anscheinend nicht, dass (wie schon oben erwähnt) der *Duazag* als zum *apsū* gehörig, ja mit ihm identisch bezeichnet wird. Weiter scheint dagegen auch zu sprechen, dass das *Ubšugina*, von dem nach I R 54, II, 54 f. der *Duazag* ein Teil ist, gemäss IV R 63, 17 f.b in *Íkur* liegt, welches, wie wir oben auseinandergesetzt haben, die Erde (als Berg gedacht) andeutet. Diese Schwierigkeit, die man nicht von vorne herein durch Vermutung einer Unklarheit in der Vorstellung der Babylonier beseitigen darf, wird ganz einfach durch die Annahme gelöst, dass der *Duazag* sich unter dem Berge des Ostens befindet und zwar ganz unten, in Folge dessen er sich mit dem *apsū* berührt und so ein Teil desselben ist.

Als solch ein Ort (resp. ein Gemach) im Osten des *apsū* und im Osten der Erde an der Grenze zwischen dem sichtbaren und unsichtbaren Reiche hat der *Duazag* eine ganz besondere Bedeutung im Glauben der Babylonier. Er ist, wie V R 50, 5—6 lehrt, der „Ort der Geschicke", der *ki nam-tar-tar-íní* = *ašar šīmātum*. Ein Solcher konnte nur im Osten liegen. Denn die Sonne bringt die Geschicke aus dem Dunkel der Zukunft an das Tageslicht der Gegenwart und die Sonne geht im Osten auf. Die Ostsonne ist *Marduk*. Darum bringt auch *Marduk* die Geschicke aus der Behausung seines Vaters *Ía*, dem Urwasser, hervor. Was uns diese Stelle nicht darüber sagt,

das lehrt uns eine andere in *Nebukadnezar*'s *II* grosser Inschrift (s. oben S. 84 f.). Ein Abbild dieses kosmischen *Duazag*, in dieser Inschrift Col. II, 54, wie dieses, mit der Apposition *ki-nam-tar-tar-íní* = „Ort der Geschicke" bezeichnet, befand sich im Tempel *Ísagila*, dem Tempel der Ostsonne *Marduk*. Von diesem heisst es im Verlauf der soeben angeführten Stelle: *Du-azag ki-nam-tar-tar-íní ša Ubšugina parak šīmāti ša ina zakmuku rīš šatti ūm 8 ūm 11 (ilu) Šarru dimmír-an-ki-a bīlu ilu iramū kiribšu ilāni šuṭ šamí irṣiti palḫiš utakkūšu kamsu izzazu maḫruššu šīmat ūm darūtim šīmat balāṭia išīmu ina kirbi parakku šū parak šarrūti parak bīlūti ša aśarid ilāni rubū Marduk* d. i. „*Duazag*, der Ort der Geschicke im *Ubšugina*, das (dem?) Gemach der Geschicke, in dem im *Zakmuku* zu Jahresanfang am 8ten (und?) am 11ten Tage der (Gott-)König . . . . sich niederlässt und die Götter über Himmel und Erde . . . . das Schicksal der Zukunft . . . . bestimmen . . . .". Siehe die vollständige Uebersetzung oben S. 85.

Auf dieses Hervorgehen der Sonne = *Marduk* aus dem *Duazag* bezieht sich auch das Epitheton des *Marduk Mār Duazag* (IV R 64, 24a) d. i. Sohn des *Duazag*, wie er sonst Sohn des *Ía* ist als der aus dem *apsū*, dem Bereich des *Ía*, täglich Hervorgehende. —

Der *Duazag* spielt in den religiösen und kosmischen Speculationen der Babylonier eine grosse Rolle. In manchen Namen wird er verwandt. Nachdem wir einmal den Ort und die Bedeutung desselben in der Welt nachgewiesen, lassen sich Einige derselben erklären. Der Erklärung anderer stellt sich die mangelhafte Kenntnis der babylonischen Mythologie vorläufig hindernd entgegen. Wir begreifen, warum der *Tišrītu* durch „Monat (des) *Duazaga*" bezeichnet wird. Denn in diesem findet die Aussaat des Korns (insbesondere, wie mir Oppert freundlichst mitteilt, des Weizens und der Gerste) statt (womit zu vergleichen der Name *Tišrītu* von *šurrū* = keimen (cf. *Z. f. Assyriologie* I, 410—411) = „das Keimen"), der *Duazag*

aber hat zu diesem, wie oben S. 236 erwähnt, als Ort des Gottes, der das Wachstum des Weizens befördert, eine ganz bestimmte Beziehung[1]).

Ganz ähnlich ist der Name „Gott von *Duazag*" des Gottes *Nabû* (V R 43, 17cd und V R 46, 52cd) zu erklären. Er bezeichnet ihn als den Gott des Wachstums, welches als aus dem Osten stammend betrachtet wird, weil die Sonne, die das Wachstum bringt, im Osten aufgeht. Dass aber *Nabû* als Ost-Gott aufgefasst wurde, hängt damit zusammen, dass sein Stern, der Mercur, nur im Osten oder Westen sichtbar ist. So ist auch *Ninib* als *Ningirsu* Gott des Ackerbaues (s. oben S. 199 A. 1), weil er als aufgehende Sonne im Osten erscheint. Auf *Nabû* als den Gott der Vegetation bezieht sich IV R 14, Nr. 3, 9ff. Der Erwähnung bedarf hier die Beziehung des *Nusku-Nabû* zum Gotte *Inmíšara*, dem chthonischen Gotte im Allgemeinen und Gotte der Vegetation im Besonderen (cf. oben S. 91 f.), der aller Wahrscheinlichkeit nach seinen Ort dort am Himmel hat, wo die Sonne = *Marduk*, der die innigsten Beziehungen zum *Duazaga* hat, im Frühjahr und besonders zu Jahresanfang steht (s. oben S. 60ff.).

II. Ubšugina.

Der *Duazaga* ist, wie oben schon verschiedentlich bemerkt, im *Ubšugina* zu suchen (s. I R 54, Col. II, 54f.). Zur Lesung des dritten Zeichens der dieses Wort ausdrückenden Gruppe UB-ŠU-𒄀-NA, des Zeichens 𒄀 (II R 35, 41a) = 𒄀 (IV R 63, 17b) = einem altbabylonischen Zeichen (I R 54, Col II, 55), welches sonst assyrischem 𒂵 entspricht, vergleiche Flemming, *Stein-*

1) Beachte aber, dass der erste Monat des Jahres nach dem Schicksalsgemach (= *Ubšugina*) bezeichnet wird (s. oben S. 87 A. 2), der siebente aber d. i. der erste der zweiten Jahreshälfte nach dem im *Ubšugina* befindlichen *Duazaga*. Sollte darum die Deutung des Namens *Tišrîtu* als „Anfang" doch vorzuziehen sein?

platteninschrift Nebukadnezars II S. 37 und meine Bemerkungen in der *Z. f. Assyriologie* I 195—196. Darnach ist die Lesung *ub-šu-uggin-na* zwar möglich, aber die Lesung *ub-šu-gin-na* die wahrscheinlichere, also das Wort jedenfalls ungefähr *Ubšugina* zu lesen. Dasselbe ist als *Ubšuginak(k)u* ins Assyrische übergegangen. Siehe dazu II R 35, 41 b und wohl auch K 3473 etc. Z. 61 und Z. 119 bei Smith, *Miscellaneous texts* S. 3 und 5. Auch IV R 63, 17 b ist wahrscheinlicher *Ubšuginaki* als *Ubšugina* mit nachgesetztem KI zur Bezeichnung der Localität zu lesen.

Was die Etymologie von *Ubšugina* betrifft, so dürfte dieselbe wie die von *Duazaga* noch durchsichtig sein. *Ub* bedeutet den Raum innerhalb der Mauer eines Hauses sowohl wie einer Stadt (s. oben S. 165 f.), also einen von Mauern eingeschlossenen Raum und erscheint daher wohl auch in dem Ideogramm (und Wort?) UB-LIL-L = *ibratu* (*ipratu*?), welches nach II R 33, 69 a b wohl „Zimmer" oder etwas Aehnliches bedeutet (siehe dazu auch II R 35, 43 a b u. II R 62, 47 c b), mit der Bed. „Raum, Innenraum". Das Ideogr. [cuneiform] = *uggin* oder *gin* wird durch *puḫru* erklärt = Versammlung (S[b] 266. Cf. *nigin* = *paḫāru* = urspr. **gin-gin* wie *gulga* = „furchtbar sein" aus urspr. **lug-luga*). Der *Ubšugina* ist ein als „Wohnsitz", *šubat*, gedachter Ort (IV R 63, 17 b) und in ihm sitzen die Götter zum Zweck der Beratung nach der eben angeführten Stelle, nach einer anderen (I R 54 Col. II, Z. 54 ff.) versammeln sie sich in dem *Duazag* im *Ušugina* zu Jahresanfang zum Zweck der Schicksalsbestimmung. Es dürfte daher mit Grund für *Ubšugina* eine Deutung „Raum der Versammlung" vorgeschlagen werden[1]). Diese Deutung wird durchaus zweifellos durch K 3473 etc. bei S. A. Smith, *Miscellaneous texts* S. 1 ff., wo (verschiedentlich der *Ubšugina* genannt (siehe oben), *puḫru* = „Versammlung" durch das Ideogramm [cuneiform] = *gin*, *uggin* bezeichnet (cf. Z. 22 und

1) Cf. Flemming, *Steinplatteninschrift Nebukadnezar's II* S. 37.

88 mit 60, 74, 118 und) von einer Versammlung (*puḫru*) der Götter unmittelbar vor Erwähnung des *Ubšugina* gesprochen wird (60f., 118 f.). —

Nach dem oben zu *Duazaga* Bemerkten ist über die Bedeutung von *Ubšugina* und seine Lage im Kosmos nicht Viel hinzuzufügen. Da der *Duazaga* im Tempel *Ésagila* I R 54, Col. II als im *Ubšugina* befindlich bezeichnet wird, der kosmische *Duazaga* aber im Osten der Erde liegt, so liegt auch der *Ubšugina* dort Hiergegen spricht nun nicht IV R 63, 17 f.b: *Ubšuginaḳi šubat šitulti ilāni rabūti ša kirib Íkur* d. i. „*Ubšuginaḳu,* die Wohnung der Beratung der grossen Götter, welche in *Íkur*"; denn *Íkur* ist ja die Erde, wozu der *Duazaga* als im Berg des Ostens befindlich auch gerechnet werden kann. Vgl. damit II R 19, 13a (dort ist mit STRASSMAIER *Anunaki kidur Ubšugina* zu lesen), wonach die *Anunaki* im *Ubšugina* wohnen, während auf K 48 (s. oben S. 207) *Inmíšara,* der Gott der Erde = des Erdbergs, ihr Berg genannt wird, weil sie im Erdberge hausen.

Wenn also der *Duazaga* nach dem oben Ausgeführten unter dem grossen Berge des Ostens zu suchen ist und derselbe im *Ubšugina* liegt, so muss dieser, etwa als ein grösserer Raum gedacht, auch unter jenem zu suchen sein. Dass wir bei derartigen Vorstellungen nicht auf vollständig klare Anschaulichkeit rechnen dürfen, ist selbstverständlich. Es genüge uns, dass sich die Babylonier irgendwo unter dem Berge des Ostens oder im Osten der Erde, in der Nähe des *apsū* oder an in grenzend, einen Raum gedacht haben mit einer Kammer darin, worin sich die Götter, vielleicht auch sonst und zu aller Zeit, bestimmt aber zu Jahresanfang zusammenfanden, um dort unter *Marduk*'s Präsidium über die Geschicke des Landes zu beraten.

In Folge eines leicht erklärlichen, kindlichen Anachronismus ist nun der *Ubšugina*(*ḳu*) der bestehenden Welt mit Himmel, Weltmeer und Erde, worin der *Ubšagina*(*ḳu*),

in die Zeit vor der Weltbildung, da es doch eigentlich keine Erde gab und darum auch der spätere *Ubšugina* nicht existieren konnte, übertragen worden. Und zwar erfüllt dieser „vorgeschichtliche“ *Ubšugina* genau den Zweck des späteren, natürlich mit ihm identisch zu denkenden. Auch in ihm versammeln sich die Götter (SMITH, *Miscellaneous texts* 3, 60—61; 5, 118—119, 130 ff.), bestimmen das Schicksal (für *Marduk*) (l. c. 5, 138) und, wie in dem *Ubšugina* des Tempels *Isagila* ein *parakku* (= *Duazaga* oder *Duku* (?)) des *Marduk* war, so ist wohl auch das *parakku*, in das die Götter den *Marduk* nach ihrer Schicksalsbestimmung versetzen (SMITH l. c. 139), im vorgeschichtlichen *Ubsugina* zu suchen. Aus dem späteren *Duazaga* im *Ubšugina* geht *Marduk* täglich des Morgens hervor, um das Meer = *tiāmat* zu bezwingen und durch sein Licht die Scheidung zwischen Himmel und Erde zu bewirken, und aus dem vorgeschichtlichen am Weltmorgen, um die mythische *Tiāmat* zu bekämpfen und zu spalten und aus den zwei Hälften Himmel und Erde sowie den *apsū* zu formen.

Diese Parallele ist bedeutsam. Sie zeigt auch die hervorragende Wichtigkeit, die der *Ubšugina* mit dem *Duazaga* für die Mythologie des *Marduk* hat. Wie der aus *Išara-Ikur* d. i. aus der Erde täglich scheinbar hervorgehende *Ninib* = Ostsonne den fast zum Nomen proprium gewordenen Namen *Apil-Išara* = Sohn *Išara*'s hat (s. o. S. 196 f.), so heisst *Marduk*, der so ziemlich ein Doppelgänger des *Ninib* ist, *Mar-Duazaga* d. i. Kind, Sohn von *Duazaga* (s. oben S. 238). Diese ganz besondere Bedeutung, die der *Duazaga* für *Marduk* hat, berechtigt mich, hier am Schluss, nachdem die Begriffe *Duazaga* und *Ubšugina* ihrem Inhalt nach festgesetzt worden sind, eine jedenfalls sehr nahe liegende Vermutung zu wagen. 𒆬 in dem Namen *Du*-𒆬 hat allerdings in der Regel die Lesung *azag* (S^b 110), aber auch die Aussprache *ku* (S^a 109). Das von uns dem Herkommen zu Gefallen *Du-azaga* gelesene Ideo-

gramm könnte daher vielleicht mit demselben Recht *Du-ku* gelesen werden. Dann wäre das Epitheton *Marduk*'s statt *Mār-Du-azag Mār-Du-ku* zu lesen, eine Lautgruppe, die man doch kaum von dem Namen *Marduk* (*Maruduk*) würde trennen dürfen. Es scheint mir sehr beachtenswert für diese Frage, dass, während *Nimb* und *Nirgal*(?) von den Assyrern und Babyloniern als sumerisch betrachtet werden, der Name *Marduk* und das dazu gehörige Ideogramm in wirklich sumerischen Texten nicht gefunden werden. Ist diese Etymologie richtig, dann ist natürlich auch nur *Du-ku* statt *Du-azaga* zu lesen. Gegen die erstere Lesung spricht nicht die, event. nur graphische, phonetische Verlängerung *-ga*, z B. V R 46, 52c.

Das Weltmeer und die Quellhöhlung.

(Apsu — Zuabbu und Nakbu.)

Das Ideogramm ZU-AB = *apsū* liest man auf Grund des Syll. S[b] Z. 128 im Sum *abzu*, trotz der häufigen phonetischen Verlängerung *-ba*, die aber in der Tat nicht Viel für die Aussprache *zuab* beweist. Dass aber gleichwohl auch so zu lesen, wenigstens von den Babyloniern auch gelesen worden ist, lehrt ganz unwiderleglich die zweimalige Schreibung *zu-ab-bi* in einem semitischen Texte, nämlich auf 82—9—18, 3737 (veröffentlicht von Budge in den *Proceedings of the S. of Bibl. Arch.*, Dec. 1887), Rev. 27 u. 28: *uštamḫir miḫrat zu-ab-bi šubat Nugimmut — imšuḫma bīlum ša zu-ab-bi nu(ū)tuššu* d. i. er stellte hin gegenüber dem (*apsū*) *zuabbu* die Wohnung des *Ía*. Dann mass (*Bīl* =) „der Herr“ den Umkreis des *apsū*.

Das Ideogramm und Wort ZU-AB = *apsū* wird gemeiniglich als „Haus der Weisheit“ gedeutet. Eine andere Erklärung möchte ich hier wenigstens zur Erwägung empfehlen, obwohl sich nicht leugnen lässt, dass die Babylonier selber *ab-zu* (= ZU-AB) wahrscheinlich als „Haus

der Weisheit“ aufgefasst haben (cf. IV R 59, 34, Col. III: ZU-AB *lipṭur bīt nimíḳi* d. i. „der ZU-AB löse, das Haus der *nimíḳu*“). Im Assyrischen muss in sehr weit zurückliegender Zeit der Stamm, von dem *nimiḳu* = „Weisheit“ ein Derivat ist, den Begriff „tief“ ausgedrückt haben (cf. das hebr. עמק, mit dem man längst *nimíḳu* zusammengebracht hat, und die entsprechenden Stämme der Schwestersprachen). Es wäre nicht so unmöglich, dass *bīt nimíḳi* ursprünglich gar nicht „Haus der Weisheit“, sondern „Haus der Tiefe“ bedeutete und erst zum „Haus der Weisheit“ umgedeutet wurde, nachdem *nimíḳu* (= מעמק) = „Tiefe“, etwa durch den Einfluss eines sumerischen *zu* = tief, Tiefe (später = weise, Weisheit), zu *nimíḳu* = „Weisheit“ geworden. Auffällig ist jedenfalls, dass ZU V R 30, 49—50ab = „Gold“ und = „Silber“ und daher hier sehr gut als das „Tiefe“ (weil das aus der Tiefe Geholte) erklärt werden könnte. Noch auffälliger ist, dass V R 30, 48ab unmittelbar vor der eben erwähnten Stelle ZU durch *nimíḳu* erklärt wird, gleich darauf aber, wie bemerkt, 1) ZU = Gold und 2) ZU = Silber folgen, dann Namen für die Metalle Eisen, Silber und Zinn, und dass II R 57, 35ab die Göttin *Šala*(*š*) als die *Šala ša nimíḳi* im Sumerischen durch DINGIR-ŠU-ZABAR-AZAG (d. i. Gott + Hand (?) + Bronze + glänzend) bezeichnet wird, dieselbe, die weiter oben Z. 32 als die *Šala* des Berges durch „Herrin + Gold“ ausgedrückt wird! Was *nimíḳu* = Weisheit nach babylonischer Vorstellung mit den Metallen zu tun haben soll, weiss ich nicht. Ob dieses Wort auch noch in dem uns vorliegenden Assyrisch (so an der oben angeführten Stelle: *apsū lipṭur bīt nimíḳi*) „Tiefe“ bedeutet?

Der sumer. Name für ZU-AB war also *abzu* (*zuab*), der assyr. *apsū* (*zuabbu*) (cf. das damascische ἀπασών). Das oben Erörterte setzt voraus, dass das assyrische *apsū* sumerischen Ursprungs ist und nicht das sumerische *abzu* assyrischen. Halévy's Meinung, dass *apsū* von einem Stamme אפס abzuleiten ist, wäre an und für sich gar nicht so un-

statthaft, wenn nicht fast alle specifisch babylonischen kosmologischen Begriffe sumerische Namen hätten und daher auch das Wort *apsū* für sumerischen Ursprungs zu halten wäre und nicht neben *apsū zuabbu* angetroffen würde.

Ein anderes wichtiges Ideogramm für *apsū* ist [cuneiform]. Weil es auch den Himmel (II R 50, 27 c d) bezeichnet, könnte es den *apsū* als die „Höhlung“ kennzeichnen (s. aber S. 5). Dessen Lesung war gemäss II R 58, 53 a b (*ín-gur* = [cuneiform] [cuneiform] = *ía*) im Akkadischen und darum (weil [cuneiform] das phonetische Complement *ra* im Sumerischen hat: IV R 5, 42 b + 46 b + 52 b) vielleicht auch im Sumerischen *gur*, jedenfalls aber auch *ín-gur*, wie ein unveröffentlichtes Syllabar anzeigt. Da nun *apsū* nicht nur durch GUR, sondern auch durch [cuneiform]-GUR (IV R 15, 5 b) ideographiert wird, so ist die Entscheidung der Frage nicht leicht, ob [cuneiform] ursprünglich nur = (*n*)*gur* und *íngur* = [cuneiform] nur ein späteres Product aus [cuneiform] + (*n*)*gur* ist, oder ob [cuneiform] ursprünglich = *íngur* und *íngur* = [cuneiform] aus *ín* + *íngur* contrahiert ist. Dass das Ideogramm [cuneiform] auch „*Bagas* oder vielmehr wohl besser *Ba'u*“ zu lesen sei (Hommel, *Semiten* S. 364 cf. 379), ist eine Behauptung, die auch jeglicher Begründung entbehrt. Die Göttin BA-U, eine Doppelgängerin der *Gula*, der Gemahlin des *Ninib*, d. i. der aufgehenden Sonne, wird nie und nirgends mit der GUR — ÍNGUR identificiert und hat darum erst recht Nichts mit hebräischem בהו zu tun, was selbst Gelehrte noch nicht aufgegeben haben. Es wäre sehr wünschenswert, wenn man sich auf dem Gebiete der Assyriologie ein wenig weniger, als dies bisher geschehen, durch lautliche Anklänge dazu verleiten liesse, begriffliche Identität oder Verwandtschaft zu proclamieren. Gerade auf dem Felde der schon an und für sich so verworrenen Mythologie trägt dies sehr dazu bei, das chaotische Durcheinander in Permanenz zu erhalten. Amiaud sagt über die Identifica-

tion der GUR mit der BA-U: »L'identification de cette déesse avec [cuneiform] [cuneiform], admise par la plupart des assyriologues, est possible mais non certaine« (*Z. f. Assyriologie* II, 291). Er hätte sagen können: „Sie ist unbeweisbar, ja unmöglich“. Denn BA'-U und GUR sind zwei ganz verschiedene Göttinnen.

Als Name des *apsū* wie als Ideogramm dafür ist noch zu nennen *ab-mag̊* d. i. „die grosse Behausung“ [1]). Siehe dazu den Namen *am-ab-mag̊* d. i. „Mutter von *abmag̊*“ der *Damkina*, der Göttin des Urwassers (*ASKT.* 117, 14), und vergl. *ab-gal* = *tāmtu*[ ] = Meer[ ] (V R 51 b, 77—78).

Zu *siḳa-maš* (= *šapparu* = Gazellenbock) als Wort für *apsū*, weil eine Bezeichnung *Ía*'s, des Herrn des *apsū* (IV R 14, Nr. 2, 5—6), siehe oben S. 80.

Dass der *apsū* hohl oder in einer Höhlung gedacht wurde, zeigt der Umstand, dass *apsū* z. T. = *naḳbu* (cf. unten)

1) Ob nicht vielleicht *ab* in dieser Verbindung wie in der Verbindung *abzu* gar nicht „Haus“ etc., sondern einfach „Meer“ bedeutet und *ab* in *a-aba* = „Meer“ gar Nichts mit *ab* = „Haus“ zu tun hat? Beachte wenigstens, dass „Meer“ im ideographischen Assyrisch und im Sumerischen einerseits *a-ab-ba* (scheinbar = Wasser + Haus) geschrieben wird, andererseits aber *a-a-ba* (s. III R 60, 99 verglichen mit III R 62, 11 und III R 60, 110 verglichen mit III R 62, 22), ja sogar *ab*: V R 39, 15 cd und S^c 95. „Meer“ heisst also einfach „*ab*“. *Bît nimiki* als Uebersetzung für *abzu* (cf. oben S. 244) könnte Volksetymologie sein und „tiefes Meer“, „Meer der Tiefe“ die eigentliche Bedeutung.

Allerdings könnte *ab* = Meer aus *a* + *aba* (cf. oben *a-a-ba*) = „Wasser + Haus“ entstanden sein. Aber ein Wort wie „Wasserhaus“ für das Meer ist doch schwerlich volkstümlich. Man wende mir nicht ein, dass sogar der Gott des Urwassers und des Meeres, *Ía*, die Etymologie „Wasserhaus“ hat. Wer das zugiebt, hält die Sumerer doch für allzu geschmacklos und ist dazu prädestiniert, einmal Antiakkadist zu werden. Nichts hindert uns, in [cuneiform] [cuneiform] [cuneiform] = *Ía* lediglich ein Ideogramm mit der Bedeutung „Gott des Wasserhauses“ zu erkennen, das als Rebus ersonnen wurde mit Rücksicht auf die der Lesung von [cuneiform] [cuneiform] nahekommende Aussprache des Gottesnamens. — Es versteht sich, dass ich alles oben über *a-aba* etc. Vorgebrachte nur Thesen nenne.

= „Quellhöhlung". Dass für ihn eine Gestalt ähnlich wie die des Himmels angenommen wurde, erhellt vielleicht daraus, dass ⊢< = *idim* sowohl = *naḳbu* als auch = Himmel (siehe oben Seite 5) und dass [Zeichen] = *apsū* und = „Himmel" (siehe oben ibidem). Da der *apsū* als ein „Haus" vorgestellt wurde (cf. oben die wirklichen oder wenigstens vermuteten Etymologien von *abzu* — *apsū* = *bīt nimiḳi* und *ab-mag* (= *apsū*) und IV R 2, 36—37: *idim zu-ab i-nun* = *naḳab apsī kummu* = die Quellhöhlung des *apsū*, der Grossbau(?)), müssen wir annehmen, dass diese Höhlung sich nicht nach oben, sondern nach unten öffnete. Da ferner sofort nachgewiesen werden wird, dass sich der *apsū* unter der Erde ihrer ganzen Ausdehnung nach befindet und eine Höhlung unter der Erde nur verursacht werden kann durch eine Wölbung der Erde, werden wir nicht umhinkönnen, diese Vorstellung von dem *apsū* wiedergespiegelt zu sehen in dem Bericht des Diodor, dem gemäss die Erde von den Chaldäern in der Gestalt eines umgestülpten Bootes vorgestellt wurde. Diodor II, 31: *Περὶ δὲ τῆς γῆς ἰδιωτάτας ἀποφάσεις ποιοῦνται λέγοντες ὑπάρχειν αὐτὴν σκαφοειδῆ καὶ κοίλην* (cf. dazu Lenormant, *Magie* 163 f.). Beachte auch V R 36, 45—46def, wo sowohl *šamū* (Himmel) als auch *irṣitim* (Erde) = < = (*būru* =) Höhlung, Loch etc. —

I. 1) Zufolge V R 50, 4a steigt die Sonne im Osten empor aus dem *šad naḳbi* (Z. 5a zufolge aus dem *Duazag*). Wie daraus folgt, dass der *šad naḳbi* im Osten liegt, so ist daraus auch zu schliessen, dass der *naḳbu* und, da *naḳbu* z. T. = *apsū*, gleichfalls, dass der *apsū* im Osten liegt.

2) Der *Duazag* liegt im Osten (cf. oben S. 237). Da nun aber der *Duazag* einerseits als *Duazag ša apsī*, andererseits gradezu als *apsū* bezeichnet wird (cf. oben S. 236 und S. 237), so muss der *apsū* zum Mindesten auch im Osten zu suchen sein.

3) Wenn *Ninib* I R 17, 6 der *bīl naḳbí(ī) u tāmāti* d. i. der Herr der Höhlung(en) (unter der Erde) und der Meere

genannt wird, *Ninib* aber der Gott „der Sonne am Horizonte“ ist, so kann der Ausdruck sich nur auf „das Meer im Osten“ (und „das Meer im Westen“?) beziehen, aus dem *Ninib* emporsteigt (und in das er hinabtaucht?). Folglich sind die Ausdrücke *tāmtu ša ṣīt šamši* und *tāmtu ša írīb šamši* nicht einfach zu übersetzen: „Meer des Sonnenaufgangs“ und „Meer des Sonnenuntergangs“, sondern vielmehr „Meer, aus dem die Sonne herauskommt“ und „Meer, in das die Sonne hineingeht“. Der Babylonier denkt sich also das Meer jenseits der Erde im Osten (und Westen) zwischen Himmel und Erde.

II. 1) Für die Babylonier gab es in alter Zeit, ehe sie mit den West- und Nordvölkern in Berührung kamen, nur ein Meer im Süden. Aus diesem Grunde ist daher auch der himmlische Ort des *Ía* am Südhimmel (cf. oben S. 24 ff.). Wenn, wie sofort gezeigt werden wird, der *apsū* sich auch unter der Erde befand, jenseits des Südmeers aber für die Babylonier festes Land nicht denkbar war, so war es gewissermaassen selbstverständlich, dass man sich im Süden ein Uebergehen des *tāmtu* = Meer in den *apsū* dachte. Und dies wird auch indirect bezeugt. Denn die *Gur*, die Göttin des *apsū*, die Mutter des *Ía* (= *apsū*), aus dem *Marduk*-sol allmorgendlich emporsteigt, die also als unter der Erde wohnend zu denken ist, wohnt nach V R 51, 78 im Meere (*Gur . . . ša ina tāmtim*).

2) Noch deutlicher lehrt dies eine Stelle des *Gištubar*-*epos* bei Delitzsch, *Assyr. Lesestücke*³ S. 108 Z. 258—259. Dort wird erzählt, dass *Gištubar* an irgend Etwas (die Stelle ist nicht vollständig erhalten) schwere Steine bindet, worauf dieses Etwas von denselben in den *apsū* hinabgezogen wird (*urakkis abnī kabtūti — ildudūšuma ana apsī*). Da *Gištubar* sich im Südmeer befindet, liegt also der *apsū* unter demselben.

3) IV R 15, 53 b ff. lesen wir: [*Ina*] *Íridu kiškanū ṣalmu irbī ina asri ilu ibbanī* [ ]-*mušu ugnū ibbi ša ana*

apsī tarṣu = „In *Íridu* wuchs ein dunkler *kiškanū*-Baum[1]) empor, wurde geschaffen an einem herrlichen (lichten?) Orte. Sein [. .]-*mu* [bestand aus] strahlendem . . . stein, der sich über den *apsū* hin erstreckte". Da *Íridu* am Meere lag (wenigstens zu der Zeit, wo der *Ía*-Kult dort blühte oder gegründet ward), dieses sich aber im Süden und Osten von *Íridu* befand, so muss auch der *apsū* im Süden resp. Südosten gedacht werden.

III. Dass sich der *apsū* auch nach Westen hin erstreckte, wird nirgends ausdrücklich erwähnt. Allein aus Anspielungen in den babylonischen Mythen lässt sich dies schliessen. *Marduk* war, wie schon wiederholt erwähnt, die Frühsonne des Tages und Jahres. Die Rolle, die *Marduk* als Heiler der Kranken spielt, hängt mit dieser seiner Function zusammen. Denn die erste Morgenzeit des Tages wie die des Jahres ist die erquickendste und belebendste des Tages und des Jahres. Da er aus dem

---

1) Zu diesem *kiškanū*- (= *ṅgiškĕn*-)Baum in *Íridu* vergleiche zunächst (worauf mich ZIMMERN hingewiesen hat) IV R 35, Nr. 6, 12—13 Col. I: *mí ṅgiš-kín Urudugа šu* (?)-*du-du* d. i. „der die Befehle des *kiškanū*-Baums in *Íridu* zur Ausführung bringt". — Ich glaube nicht irre zu gehen, wenn ich in diesem Baume einen Orakelbaum sehe, wie deren ja in allen Weltgegenden bezeugt, aber bis jetzt bei den (Babyloniern) alten Sumerern nicht nachgewiesen worden sind. Vgl. die analoge Stelle I R 3, Nr. X, Z. 11a, ferner in IV R 35, Nr. 5 den Passus: *mí šu-ki-ín Uruduga* (der die Befehle von *Uruduga* . . . .), endlich auch IV R 38, Nr. 2, 14, wo ebenfalls der Befehl des *ṅgiškín*-Baumes erwähnt wird, aber in einem für mich dunklen Zusammenhange. Es scheint mir verführerisch, in *ki-ín* IV R 35 Nr. 5 dasselbe *kín* wie in *ṅgiš-kín* = *kiškanū* zu sehen und *šukín* zu übersetzen „entbieten", *ṅgiškín* aber als Nomen appellativum = „Orakelbaum" zu fassen, trotzdem dass (oder vielleicht gerade weil) es nach II R 45, Nr. 4, 52 ff. weisse, graue und schwarze *kiškanū*-Bäume giebt. Zu *mí* speciell = „Orakelbefehl" vgl. vielleicht V R 30, 13—14ef: *mí-gal-zu* (eigentlich = Befehl + gross + wissen) = *šuttu pašāru* (d. i. einen Traum deuten) und *ki-bu šakānu* (einen Befehl(?) erteilen). Zu *kín* ev. = „deuten" s. o. S. 100. Zu *ṅgiškín* = *kiškanū* siehe noch *Z. f. Assyriologie* I, 178 f. und vgl. dazu die abweichende Auffassung HOMMEL's (*Geschichte Babyloniens* S. 188 A. 2, S. 245 und S. 359 A. 1).

apsū emporsteigt, machen die Babylonier den Gott des *apsū*, den *Ía*, zu seinem Vater und, da dieser als der in der Tiefe Wohnende der Inhaber aller Geheimnisse ist, auch der ärztlichen und zauberischen, so lassen sie den *Marduk* als Vermittler zwischen diesem und den Menschen von ihm die kräftigen Zaubermittel zum Zwecke der Genesung holen. Wenn es also heisst, dass *Marduk* mit gutem Rat und Zaubermitteln von *Ía* kommt, heisst das, in die Ursprache übersetzt, Nichts als: „die Sonne geht im Osten auf, Leben und Genesung, Licht und Freude spendend".

Von eben diesem *Marduk* heisst es aber ebenso oft, dass er zu seinem Vater *Ía* geht und sich in [dessen] Haus begiebt: *Ana abīsu Ía ana bīti irumma* (IV R 7, 18a). Da das Kommen von *Ía* = „Aufgehen der Sonne" ist, so ist das Hineingehen ins Haus des *Ía* (cf. *írību* = untergehen von der Sonne) = „Untergehen der Sonne"[1]) und demnach das Haus des *Ía* vom Westen her zu betreten, also wohl auch der *apsū* im Westen zu suchen.

IV. Dass der *apsū* auch im Norden gedacht wurde, also, da er erwiesener Massen im Osten, Süden und Westen die Erde begrenzte, als die ganze Erde umschliessend, liess sich vermuten und, wenn Hommel *Semiten* 375 sagt: „(der *abzu*), der nach der Anschauung der Sumerier nicht nur die Erde wie der Okeanos der Griechen rings umfloss . . .", so konnte man ihm, schon in Ermangelung von Gegengründen, augenscheinlich ohne Gefahr, beistimmen, — wenn auch bisher ein Beweis dieser Ansicht kaum versucht worden ist. Dieser lässt sich nun aber liefern. Nach 82–9–18, 3737 (s. oben S. 243 und unten Tafel IV des Schöpfungsberichtes am Ende) Z. 28—29 misst *Marduk*, der Weltbildner, den *nūtu* (eventuell *nutū*) des *Zuabbu* (= *apsū*), und macht dann einen Grossbau gleichwie

---

1) Dass daraus noch nicht folgt, dass *Marduk* die Sonne überhaupt ist, brauche ich wohl nicht zu begründen.

diesen, nämlich *Íšara*. Es giebt ein assyrisches **natū* (oder **nātu*?), wovon *nītu* = „Umschliessung" (siehe z. B. V R 19, 21cd, wo *nītum ša lamí* = *kar*). Eben dieses *nītu* (event. eine andere Ableitung vom Stammwort?) wird mit *Ía*, dem Gott des *apsū*, in Verbindung gebracht. Denn V R 17, 51—52d muss ergänzt werden zu: [*ni*-]*i-tu* und [𒐈 (?) *ša*] *Ía* d. i. „dasselbe (also *nītu*) des *Ía*". Ein Beiname *Ía*'s ist *Gana-si* (II R 55, 46cd). *Gana* wird in diesem Worte durch ein Zeichen ausgedrückt, welches in der Lesung *kar* (vielleicht mit *gan* gleichen Ursprungs) = *nītum ša lamí* (V R 19, 21cd; = Umschliessung, vom Umgeben gesagt), und *si* bedeutet *lamū* = umgeben (V R 19, 20cd). Also liegt vor: *nītu* = „Umschliessung", GAN = KAR = „umschliessen", *si* = „umschliessen", — *nītu* des *Ía*, *nūtu* (*nutū*) des *apsū* und *Ganasi*, ein Beiname des *Ía*, des Gottes des *apsū*. Das genügt, um es fast unfraglich zu machen, dass der *nītu* des *Ía* und der *nūtu* (*nutū*) des *apsū* auch „Umschliessung" bedeuten und dass *Ía* durch *Ganasi* als der Umschliessende bezeichnet wird, mit anderen Worten, dass der *apsū* wie der ὠκεανός[1]) die Erde umschliesst.

V. Dass der *naḳbu* sich seinem Begriff nach einigermassen deckt mit *apsū*, geht daraus hervor, dass *Ía*, der *šar apsī* (König des *apsū*), als der *bíl naḳbí* d. i. Herr oder Inhaber des *naḳbu* bezeichnet (V R 33, Col. VIII, 15—16), ja geradezu der *naḳbu* genannt wird (II R 55, 48cd, wo statt 𒅁 = *naḳbu* 𒅁 zu lesen!), ferner daraus, dass *Ninib* I R 17, 6 der *bíl naḳbí(í) u tāmāti* d. i. der Herr der Quellhöhlung(en) und der Meere heisst, endlich daraus, dass IV R 2, 33 + 37b von einem *naḳab apsī* d. i. einer Quellhöhlung des *apsū* die Rede ist.

Dieser *naḳbu* wird nun nicht nur zu *Ía* und *Ninib*, sondern auch weiter 1) zu *Marduk* in Beziehung gesetzt

---

1) Etymologastern empfehlen wir es, griechisches ὠκεανός = ὠγήν (Hesychius) = ὠγῆνος (Pherecydes) von sumer. *a* = „Wasser" + *gan* = „umschliessen" abzuleiten.

(V R 33, Col. VIII, 19 20: *Marduk . . . bî́l nakbi*; cf. damit IV R 64, 28a: (*Marduk . . .*) *bî́l nakbî́* (d. i. der Höhlungen) *šadī u ni*[ ], wie auch z. B. V R 1, 45a von den *nakbî́* (den Höhlungen) des *Ía* die Rede ist (*Rammān zunnišu umaššira Ía upaṭṭira nakbî́šu* = *Rammān* liess seinen Regen los, *Ía* öffnete seine Höhlungen), 2) zu *Rammān* (V R 56, II, 41: *Rammān ašarid šamî́ u irṣitim bî́l nakbi u zunni* = „*Rammān*, der Erste im Himmel und auf Erden, der Herr über den *nakbu* und den Regen").

Wenn nach V R 1 das Losbrechen des Regens und das Öffnen der *nakbî́* Fruchtbarkeit zur Folge hat und III R 62, 12 (cf. zahlreiche ähnliche Stellen im dritten Bande) gesagt wird: *zunnu ina šamî́ milū ina nakbi illakūni Rammān iraḫiṣ* d. i. „Regen wird aus dem Himmel, Hochwasser aus dem *nakbu* hervorgehen, *Rammān* wird überfluten", so können die *nakbî́* oder der *nakbu* nur die Quellen der Flüsse oder ein Haupt- und Centralquellort unter der Erde sein. Nun ist aber *nakab mî́* in der Tat das Wort für Quellort (so z. B. I R 28, 26b) und, da ferner *nakbu* (s. oben) unterschiedslos mit *nakbî́* wechselt, so muss man notgedrungen in *nakbu* einen Ort unter der Erde suchen, der als der Quellort der Quellen gedacht wurde. Von diesem *nakbu* des *Rammān* ist aber natürlich der des *Ía* nicht verschieden. Also ist auch dieser unter der Erde zu suchen, was sich ganz klar daraus ergiebt, dass SARGON *Annalen* 323 erzählt, dass er beim Graben eines Kanals das Wasser des *nakbu* erreicht habe Wie aber der *nakbu*, so auch der *apsū*[1]. Das deuten auch die Inschriften an, indem sie bei Aufzählung der drei Götter des Himmels, der Erde und des *apsū* stets die Reihenfolge *Anu* (Herr des Himmels), *Bî́l* (Herr der Erde) und *Ía* (Herr des *apsū*) innehalten, ferner dadurch, dass dieser *Ía* ideographisch durch ÍN-KI d. i. Herr des Unteren bezeichnet wird, endlich

1) Cf. damit Exodus 20, 4: (לֹא תַעֲשֶׂה לְךָ פֶסֶל וְכָל תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וַאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתָּחַת וַאֲשֶׁר בַּמַּיִם מִתַּחַת לָאָרֶץ׃)

aber so unmissverständlich wie möglich durch folgende drei Stellen: 1) auf einer Inschrift Nebukadnezars II Col. II, 21 (siehe *Proceedings of the S. of Bibl. Archeology* Vol. X, May 1888, Pl. IV): *ḫalzi rabîtim ina nâri ina kupri u agurri ušíbiš išisu apsâ ušarʾimma* d. i. „einen grossen Wall im Flusse von Erdpech und Ziegelwerk liess ich machen machen und sein Fundament gründete ich im *apsû*"; 2) I R 52, Nr. 3, Col. II, 16 ff.: *ḫalṣi rabîtim ina kupri u agurri abnîma išissa miḫirat apsî ina šupul mí bírûtim ušaršid* d. i. „einen grossen Wall von Erdpech und Ziegelsteinen baute ich und sein Fundament in gleicher Höhe mit dem (oder: gegenüber dem) *apsû* in der Tiefe der Wasser . . . legte ich"; 3) auf K 3445 (bei Smith, *Miscellaneous texts* S. 10) Z. 7 ff., denen zufolge der Gott *Anšar-Ašur* oberhalb (*ilînu*) des *apsû* ein Haus bauen will etc. Also liegt auch der *apsû* unter der Erde.

Es ergiebt sich demnach, dass der *apsû* sich südlich, östlich und westlich von der Erde sowie unter derselben befindet, dass er im Süden in das Südmeer übergeht, dass der *naḳbu* = die Quellhöhlung sich unter der Erde befindet, dass *naḳbu* und *apsû* z. T. identificiert werden. Daraus erhellt, dass der *apsû* vorgestellt wird als ein Wasser, auf dem die unten hohle und mit Wasser angefüllte Erde ruht (s. o. S. 247). Dass der *apsû* auch im Norden die Erde bespült, wird zwar nirgends ausdrücklich gesagt, aber lässt sich aus den Ausdrücken *nutû* (*nûtu*) des *apsû* und *nîtu* des *Ía* unbedenklich schliessen.

Das Weltsystem.

Es erübrigt noch, zum Schluss eine kurze Gesamtübersicht über die kosmischen Ideen der Babylonier zu geben.

Oben wölbt sich ein feststehender (s. oben S. 10—11) als Hohlbau (o. S. 9) gedachter Himmel, der Himmel des

Anu (o. S. 11—12), der auf dem *išid šamî*, dem Fundament des Himmels (o. S. 9—10), ruht. Oberhalb desselben ist der *kirib šamî*, das „Innere des Himmels“ (o. S. 10), der Aufenthaltsort der Götter, weil von der Sonne erleuchtet, auch *Í-bab(b)ara* d. i. „sonnenhelles Haus“ genannt (o. S. 10). Ueber dem sichtbaren Himmel befinden sich ebenfalls die oberen Gewässer (s. unten die 4. Tafel des Schöpfungsberichts Z. 140) (weshalb wohl der Himmel mit denselben Namen und Ideogrammen wie die Wasser-(Quell-) Höhlung und das Weltwasser (o. S. 5) bezeichnet wird), gleichsam ein himmlischer Ocean. An den beiden Nordpolen sitzen der astronomische *Anu* und der astronomische *Bíl* (o. S. 16 ff.), unten im äussersten Süden, wohl im Sternbilde der Argo, der astronomische *Ía* (o. S. 24 ff.). „Wege“ am Himmel bezeichnen die Bahnen der beweglichen Sterne (o. S. 28). Drei „Wege“, der *Anu*-Weg = Ekliptik, der *Bíl*-Weg = Wendekreis des Krebses und der *Ía*-Weg = Wendekreis des Steinbocks (oben S. 28 ff.), sind ausserdem zu nennen. Im Osten befindet sich ein Tor, aus dem die Sonne (und die Sterne?) hervorgeht, im Westen eins, in das sie hineingeht (o. S. 9); möglicherweise sind an beiden Seiten verschiedene Tore zu denken. An dem Himmel zeigen sich vier Categorien von Himmelskörpern: 1) Sterne κατ' ἐξοχήν = Fixsterne, 2) *Bibbu*-Sterne d. i. „sich entfernende Schafe“ = Planeten (o. S. 95 ff.), 3) Rabensterne = Cometen (o. S. 152 ff.) und 4) Aufleuchtesterne = Meteore (o. S. 154 ff.). Von Bedeutung unter den Fixsternen sind vor Allem die *Maši*-Sterne = Ekliptikal- oder besser Zodiakalsterne (o. S. 47 ff.) und die Sternbilder des Tierkreises (o. S. 57 ff.), die, der Idee nach babylonisch, zu einem guten Teile wenigstens den Babyloniern von den Griechen entlehnt sind (o. S. 94). Gegen die Wasser des *apsû* (zwischen Himmel und Erde) schützt den Himmel der *šupuk-šamî* d. i. der (Ring-)Damm des Himmels (o. S. 37 ff.). Die kreisrunde (o. S. 161 f.) Erde, als ein grosser Berg *Ḫarsag(gal)kurkura* (o. S. 201 ff.). *Íkur*

(o. S. 185 ff.), gedacht, ruht auf dem *apsû*, dem Weltwasser (o. S. 253). In alter Zeit dachte man sich dieselbe aus 7 um einander herum liegenden Parallelzonen (*tup*(*b*)*ukâti*) (o. S. 163 ff.) bestehend. die durch Erhöhungen irgend welcher Art von einander getrennt waren[1]). Die Semiten ersetzten diese Einteilung durch die mathematische in vier Weltquadranten, *kibrâti* (o. ibidem). Im Osten befindet sich „der helle Berg", „der grosse Berg des Sonnenauf-

1) Wenn sich die alten Babylonier die Welt aus 7 Parallelzonen bestehend dachten, ebenso aber als einen grossen Berg zum Himmel emporstrebend, so lag für sie die Versuchung nahe, aus den einander umschliessenden Zonen über einander liegende zu machen und so aus dem Erdberg einen Etagenberg. Es scheint, dass sie dieser Versuchung nicht widerstanden haben. Schon ihre *zikkurrâti* = Turmtempel an und für sich weisen darauf hin. Dieselben können keine Nachbildung eines etwaigen himmlischen Etagenbaues sein, wie man wohl annimmt; denn bis jetzt wenigstens sind die himmlischen طباق bei den Babyloniern nicht gefunden. Wenn nun diese einen solchen Etagenbau in seiner Eigenschaft als Hochbau mit dem darin hausenden *Bîl*, dem grossen Berg, als Herrn des grossen Erdbergs, geradezu vereinerleiten (siehe oben S. 207—208), wenn ferner das „Haus des grossen Länderbergs" seinem Namen gemäss die Erde als einen Berg veranschaulichen sollte, derselbe aber als Etagenturm zu denken ist, so bleibt kaum etwas Anderes übrig, als anzunehmen, dass auch die Etagen der Turmtempel kosmische Vorstellungen von der Erde zur Anschauung bringen sollten. Darum aber brauchen solche nicht populär gewesen zu sein, brauchen schliesslich auch nicht geherrscht zu haben. Das Unerklärliche bedarf nun einmal der Erklärung, und, so lange es auch unerreichbar für die Sinne ist, hat jede Erklärung ein Recht auf Beachtung, sofern sie den Tatsachen nicht geradezu widerspricht. Neben dem copernicanischen Weltsystem hat lange noch die alte Ansicht von der Einrichtung des Weltalls Anhänger gehabt. — Ich bin früher zweifelhaft gewesen, ob nicht *tupuktu* = „(Welt-)Innenraum" geradezu mit „Etage" zu übersetzen sei. Folgende Gründe sprechen aber absolut dagegen: 1) dass Jemand im *tupuktu* einer Mauer begraben wird (denn in steinernen Mauern kann man nicht begraben werden), s. oben S. 166; 2) dass Tempel „im" *tupuktu* oder *tupku* einer Mauer errichtet werden (denn oben auf den Stadtwällen wird man keine Tempel errichtet haben), siehe oben Seite 166; 3) dass ein Wagen in den *ub* = *tupku-tupuktu* eines Hauses hingestellt wird (denn einen Wagen wird man nicht in ein Stockwerk eines Hauses hinaufschaffen), s. oben S. 166. —

gangs" (o. S. 212), im Westen „der dunkle Berg", „der Berg des Sonnenuntergangs"[1]) (o. ibidem). Rätselhaft und geheimnissvoll ist der Norden der Erde (siehe unten Tafel IV des Schöpfungsberichtes Z. 132 und den Commentar dazu). Unter dem Berg des Ostens liegt das „Prachtgemach", „das Gemach der Schicksale" (o. S. 234 ff.), seinerseits wieder als Teil von *Ubšugina*, dem „Versammlungsraum" der Götter, in *Îkur*, der Erde, gedacht (oben S. 239 ff.). Zwischen Himmel und Erde nach Osten und Westen liegen die Wasser des Ost- und des Westmeers[2]), welche, wie das Meer im Süden, in den *apsū* übergehen (o. S. 245 ff.). Dass dieser Ocean als *nītu* die Erde umschliesst und sich also auch im Norden befindet, ist die natürlichste Annahme (o. S. 250 f.). Im fernen (Süd-)Osten liegt die „Insel der Seligen" (o. S. 212 ff.). Unter dem

1) Ueber das im *Gištubarepos* erwähnte Gebirge *Mašu* (resp. die Berge *Mašu*; s. dazu oben S. 213 und JEREMIAS, *Vorstellungen* S. 84 f.), das von *Gištubar* in 12 Doppelstunden (also einem Tage) durchwandert wird, ehe er ans Meer gelangt, und das, so scheint es, auch nach Osten und Westen die Erde gegen das Meer hin abzuschliessen bestimmt war, lässt sich in Ermangelung zusammenhängender, sich auf dasselbe beziehender Texte bis jetzt nichts Näheres, das von Wichtigkeit wäre, sagen, als was eben angedeutet wurde. —

2) Diese Vorstellung ist aber nicht die allein herrschende. Während die Phantasie zwischen Himmel und Erde, ursprünglich wohl ausgehend von der Anschauung des Südmeeres, den Ocean legte, brachte es die Beobachtung, dass die Erde im Norden, Osten und Westen scheinbar an den Himmel grenzte, mit sich, dass man den Himmel auch in Wirklichkeit an die Erde stossend dachte. Darum redet man von einem *markas šamî u irṣitim* d. i. „einer Verbindung zwischen Himmel und Erde", die *Ninib* d. i. die Sonne am Horizonte festhält (I R 17, 2—3 und I R 29, 3—4), und *Ištar* = Venus „hält, wie die Sonne..., die Enden Himmels und der Erde zusammen" (*kippāt šamî irṣitim mitḫariš taḫīta*). (Siehe hierzu unten den Commentar zur vierten Tafel des Schöpfungsberichtes Z. 141.) Nach dem eben Bemerkten schliesst die eine Vorstellung die andere nicht aus. Die eine ist ein Versuch, die Tatsachen zu deuten, die andere auch. Aber da kein mathematischer Beweis für die Richtigkeit einer der beiden vorlag, hatten beide Existenzberechtigung, die eine vielleicht mehr in der Prosa des Lebens, die andere vielleicht mehr in der Poesie. —

Erdboden befindet sich die Totenwelt (o. S. 225 f.), deren Eingang im Westen (o. S. 228). Dieselbe, als Land, Stadt und Haus gedacht, hat 7 Mauern, ist demnach mit 7 einander umschliessenden Abteilungen vorgestellt worden, als Gegenstück zu der 7-geteilten Erdoberfläche (o. S. 232 f.). Unten ist die Erde hohl (o. S. 247). In der Höhlung und darunter befinden sich die Wasser des *apsū-zuab(b)u* d. i. des Weltmeers (s. o. S. 252 f.).

Es versteht sich, dass ein Gesamtbild aller dieser Vorstellungen kaum je im Kopfe eines Babyloniers existierte. Schon die sich teilweise widersprechenden, noch mehr die unklaren Ideen über manche Gegenden der Welt verhinderten dies. Man darf immer nur von einzelnen Vorstellungen als wirklich vorhanden reden. Ein Gesamtbild können wir uns nur auf die Gefahr hin machen, Etwas zusammenzustellen, was vielleicht nie vereinigt war. Wenn ich dies doch gewagt (s. hinten Tafel III), so habe ich damit nur das bezweckt, den einzelnen Phantasiegebilden ihren Ort im Raume zuzuweisen, ohne damit andeuten zu wollen, dass sie alle in dieser sinnenfälligen Anschaulichkeit je beisammen gedacht wurden. —

Folgende ist demnach die Reihenfolge, in der die Teile der Welt über einander liegen:

1) *kirib šamī́* oder *libbi šamī́* = Inneres des Himmels,

2) *šamū-šamāmu* = Himmel,

3) . . . = Luftraum,

4) *irṣitim* = Erde, auch genannt und gedacht als *Ḫarsag(gal)kurkura* d. i. (grosser) Länderberg, *Ȋkur* d. i. Berghaus und *Ȋšara* d. i. Gedeihhaus, darin der *Aralū* = Totenwelt, darunter der *naḳbu* = Quellhöhlung,

5) *apsū-zuab(b)u* = Weltwasser um und unter der Erde. —

Zwei höchst schätzenswerte directe Bestätigungen dieser Auffassung glauben wir den Denkmälern entnehmen zu können, eine dem sogen. Hadesrelief (*Revue arch.*

1879 (N. S. 38) Pl. XXV) besprochen von GANNEAU ebendort 337 — 349, PERROT in seiner *Histoire de l'art dans l'antiquité* II S. 361 ff., endlich von JEREMIAS, *Vorstellungen* 78 ff. Dieses Relief, dessen Rückseite ein leopardenähnliches, aufrechtstehendes, schuppiges(?) Ungeheuer mit Krallen an den Füssen, einem nach oben einwärts gekrümmten Schweif, zwei herabhängenden, langen und zwei seitwärts gerichteten, kurzen Flügeln einnimmt, welches mit den Tatzen (?) den oberen Rand der Tafel packt und über denselben hinüber nach der anderen Seite der Tafel blickt, wird durch vier horizontale Streifen deutlich in fünf Teile geteilt. In der oberen Abteilung erkennen wir die geflügelte Sonnenscheibe, den Mond und den Venusstern und 7 Kugeln, die wir für die 7 Planeten (Sonne, Mond und Venus noch einmal abgebildet) halten müssen, dazu verschiedene Symbole, in der nächsten 7 aufrecht stehende Wesen mit Tierköpfen, aber im Uebrigen menschlicher Gestalt, die, mit der rechten Hand den oberen Teilungsstreifen berührend, Etwas zu tragen oder zu stützen scheinen, vielleicht auch drohend die Hand erheben. In der dritten Abteilung wird irgend eine Beschwörungsscene dargestellt (so die allgemeine Annahme). In der vierten sehen wir ein Ungeheuer, Bäume etc., in der fünften endlich Fische, welche Wasser andeuten sollen, weiter ein Boot, darin ein knieendes Pferd, worauf wieder ein knieendes Ungeheuer. CLERMONT GANNEAU hat richtig erkannt (S. 340 l. c.), dass auf diesem Relief *cieux, terre* und *enfer* dargestellt werden. Dem schliesst sich JEREMIAS an (S. 78—80 l. c.). GANNEAU erkennt nur vier „registres", indem er die zwei untersten ganz einfach zu einem „registre" vereinigt. Ebenso JEREMIAS (p. 79), der dazu bemerkt: „Das unterste Bild, offenbar die Hauptscene bietend, zeigt die Ufer der Unterwelt, bespült von den Gewässern des Todes etc. etc." Wir haben nachgewiesen, dass das Totenreich unter der Erde liegt, die „Gewässer des Todes" aber liegen (cf. S. 213 f.) auf dem Wege zu der Insel der Seligen von der

Küste des Meeres aus, an der Mündung der Ströme. Es ist daher schon aus diesem Grunde schlechthin undenkbar, die Gewässer des Todes an die Totenwelt grenzen zu lassen. Ferner aber deutet in der ganzen Keilschriftliteratur Nichts darauf hin, dass das Totenreich von Gewässern bespült wird (s. o. S. 229 f.). Demnach sträuben wir uns von vorne herein dagegen, in den Gewässern am Fusse des Reliefs solche zu erkennen, die die Unterwelt berühren. Eine Betrachtung des ganzen Reliefs rechtfertigt diese Weigerung. Der Streifen, der nach JEREMIAS das Ufer der Unterwelt darstellt, ist durch Nichts verschieden von den drei Streifen, die die oberen Abteilungen von einander trennen. Wir können demnach, da die oberste Abteilung den Himmel darstellt, die dritte die Erde und daher die zweite wohl den Luftraum, nicht der Ansicht aus dem Wege gehen, dass, wenn die vierte Abteilung eine Scene aus dem Totenreiche enthalten soll, die fünfte, unterste, ein Bild vom Weltmeer, dem *apsū*, bietet. —

Einen kaum misszuverstehenden Hinweis auf diese Ordnung der Welt bietet weiter eines der berüchtigten Syllabare. In den *Miscellaneous texts* von S. A. SMITH ist S. 16 eine Liste veröffentlicht, die folgende Wörter in folgender Reihe bietet:

1) *šamū*, 2) *irṣitum*, 3) *irkallum*, 4) *nakbu* (= ⟼), 5) *tāma*[*t*(*u*)] (= [*a-ab-*]*ba*).

Obenan steht hier das Wort für Himmel, hierauf folgt das für Erde, dann kommt das Wort *irkallum*, das so absolut mit *Irkalla*[1]), dem Namen eines in der Unterwelt hausenden Gottes, übereinstimmt, dass wir der Annahme einer Identität derselben und der daraus folgenden, dass

1) Cf. *Ur*(*u*)*gal* (und in jüngerer Entwicklung, da Stadt = *uru* und später = *íri*, *Ír*(*í*)*gal*?) = Unterwelt; cf. auch *Nirgal* = Gott der Unterwelt, *Urgal* resp. *Girgal* (*Ngirgal*) = *Nirgal* als dem Gotte der Sommerhitze und der Seuchen, *ur-*(*ngir*?-)*gal* als Wort für Löwenkoloss und *Urgula* als Name eines Sterns, wahrscheinlich mit der Bedeutung: Löwe (cf. *ur-maǵ* = Löwe, *maǵ*, *gala* und *gula* = gross)? S. hierzu den Anhang: *Nirgal-Urgal*.

irkallum hier die Totenwelt repräsentiert, nicht entgegentreten können, dann folgt *naḳbu* = Quellhöhlung, dann *tāmatum* (oder *tāmat*?) = Meer, in welche oder welches, wie wir oben sahen, der *apsū* übergeht. Diese Anordnung stimmt so durchaus mit der von uns angenommenen und erwiesenen überein, dass wir darin einen der schönsten Beweise für die Richtigkeit derselben erblicken. —

So sehr der im Obigen dargebotene Stoff dazu reizen könnte, zu demselben die sich zum Teil ungesucht darbietenden Parallelen aus dem Alten Testamente zusammenzutragen und eine Untersuchung darüber zu wagen, wie weit die alttestamentlichen kosmologischen Anschauungen für originell und wie weit für entlehnt zu erachten sind, so scheinen mir doch noch zu viele textkritische, literarhistorische und andere Fragen erledigt sein zu müssen, ehe eine derartige Untersuchung einigermassen sichere Resultate versprechen könnte. Dies der Grund, weshalb ich dieses Gebiet gar nicht betreten habe.

Die Weltschöpfung und Weltbildung.



Die Texte der Schöpfungslegenden.

Einen Gegenstand, über den Bibliotheken zusammengeschrieben worden sind, kann ich an dieser Stelle nicht mit der ganzen Ausführlichkeit behandeln, die derselbe an und für sich beanspruchen könnte. Ich verweise den Leser auf das allerdings mittlerweile ziemlich antiquierte Werk LENORMANT'S: *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose* (Paris 1871) einerseits, andererseits im Allgemeinen auf SCHRADER, *KAT.* 2. Aufl. S. 1 ff., sowie die dort Seite 1 Anm. 3 angeführten Editionen und Erklärungen des assyrischen Originaltextes der Schöpfungserzählung und beschränke mich im Wesentlichen auf eine Transscription, Uebersetzung und Commentierung desselben sowie einige kurze als eine Reihe von Anmerkungen zu betrachtende Ausführungen darüber. —

Es ist verschiedentlich[1]) die Behauptung aufgestellt worden, dass die Erzählungen von der Weltschöpfung (wie auch die von der Sintflut) nicht semitischen, sondern sumerischen Ursprungs seien. Zum Beweise dessen hat

---

1) Siehe z. B. DELITZSCH, *Paradies* S. 155: „Für die Tafeln, welche den Kampf zwischen Merodach und Tiamat behandeln, habe ich schon in PAUL HAUT'S Sumerischen Familiengesetzen S. 69 nichtsemitischen Ursprung behauptet, und dass dem so ist, davon kann sich jetzt ein jeder an der Hand von V R 21 Nr. 3 und 4 überzeugen etc.“ Inzwischen ist DELITZSCH in Bezug auf das Sumerische allerdings anderer Meinung geworden. Cf. weiter HAUPT, *Sintflutbericht* 30 A. 34 und vergl. damit die abweichende Meinung HALÉVY'S in der *Revue critique* 1880 T. IX p. 226 und HOMMEL'S in der *Jen. Literaturzeitung* 1879 Nr. 38 S. 521.

man auf die zum Fragment 18 gehörige „Präparation" auf V R 21 (Nr. 3 und Nr. 4) hingewiesen, in der assyrischen Wörtern des Fragments 18 „sumerische" Wörter in linker Columne gegenübergestellt sind. Ununtersucht will ich zunächst lassen, ob wirklich die linke Columne hier die der Erklärung zu Grunde liegende ist und nicht vielmehr die rechte. Dagegen ist es ein Leichtes, sofort nachzuweisen, dass diese eine Columne, wenn auch nicht von der ihr gegenüberstehenden rechten assyrischen, so jedenfalls von irgend einem assyrischen Original abhängt. Wenn Zeile 43 und Zeile 65 assyrisches *tâmtim* (d. i. *tiâmat*) durch (NÍ-RU d. i.) *írim* (wohl mit Anspielung auf *írim* = „Feind", wie die *Tiâmat* gelegentlich mit Beziehung auf die Götter ihrem Charakter gemäss genannt wird) erklärt wird und *mamît* = sumer. *nam-írim* ist, so erhellt, dass hier ein „Wortspiel" vorliegt, und zwar mit assyrischen Wörtern, und daraus, dass das „sumerische" *írim* gegenüber assyrischem *tâmtim* das secundäre ist. (Siehe hierzu die Ansicht Delitzsch's in seinem *Paradies* S. 147.) Ebenso deutlich zeigt sich dies Z. 47. Hier entspricht „sumerisches" NÍ assyrischem *šuššu*. Wie Fragment 18 ausweist (siehe u. Rev. Z. 6), steht *suššu* für *šumšu*, besteht also eigentlich aus zwei Wörtern! Aber in der „sumerischen" Columne steht nur ein Wort, nämlich NÍ! Warum NÍ? Weil NÍ im Assyrischen auch = *íššu* (II R 46, 11 cd) = „neu" und man[1]) *šuššu* als eine Ableitung davon behandelte. Also abermals ein Kalauer, aber wieder mit assyrischen Wörtern! Weiter beweist die Priorität eines assyrischen Textes die wahrhaft ungeheuerliche Vieldeutigkeit der „sumerischen" Wörter in linker Columne. Vergleiche z. B., dass *ra* 1) = *šâ* (Nr. 4, Z. 40), 2) = *ina* (Nr. 4, 41), 3) = *lâ* (Nr. 4, 45) (dies Alles in einem Satze!), 4) = *lû* (Nr. 4, 48), 5) = *aḫâzu* (Nr. 4, 50)!! Ein sumerisches Original mit so vieldeutigen

1) Das lässt noch gar nicht auf einen geringen keilschriftlichen Bildungsgrad dieses „man" schliessen. Selbst babylonische „Gelehrte" gestatten sich derartige Sprachkünste, wie oben mehrfach angedeutet worden ist.

Wörtern wäre absolut unverständlich gewesen. Folgt also abermals die Wahrscheinlichkeit, dass der linken Columne ein ass. Original zu Grunde liegt. Das lehren weiter Fälle, wo assyrische Synonyma in linker Columne durch ein und dasselbe Wort wiedergegeben werden. Siehe z. B. Nr. 3, Rev. 56—57 (cf. u. Fragm. 18, Rev. Z. 12), wo *banū* und *patāḳu* beide = KAK = *ru*, und Nr. 4, Obv. 18—19 (cf. u. Fragm. 18, Obv. Z. 6), wo *šimū* (*tašmū*) und *magāru* beide = *zi* etc. Endlich beweisen dies Z. 55 und Z. 59 absolut, indem dort in der sogenannten sumerischen Columne resp. *ašru* und *danninu* (zwei assyrische Wörter!) durch zwei assyrische erklärt werden. Also die linke Columne der in Rede stehenden Syllabare geht jedenfalls auf ein assyrisch-babylonisches Original zurück. Es lässt sich nun aber weiter zeigen, dass dieses Original eben die auf S. 21 vorliegende Wörterreihe und der dazu gehörige Text ist. Die Erklärung der Z. 13 von Fragm. 18 Rev. beginnt auf V R 21, Nr. 3 mit (*in-kur-kur* d. i.) *bîl mātāti šumišu*. Darauf folgt *ma* = *šumu*, *ma* = *nabū* (entsprechend dem *ittabī* der zusammenhängenden Erzählung). Also ist hier nicht etwa ein sumerisches (*mu*-) *ma-bi*, sondern das assyrische *šumišu* die Vorlage und findet demnach Aehnliches in dem ganzen Syllabar statt. Das folgt weiter daraus, dass für *šamū* und *irṣitim* Z. 55 und 59 nicht etwa sumerisches *an* und s. *ki* in der linken Columne stehen, sondern die schon besprochenen Wörter *ašru* und *danninu*. Man sollte meinen, diese müssten nun billigerweise in der rechten Columne angetroffen werden. Der Grund, warum sie trotzdem links stehen, ist leicht ersichtlich: *Ašru* und *danninu* waren für den Verfasser dieser Syllabare die schweren, weniger geläufigen, heiligen Wörter, folglich bekamen sie ihren Platz links, dort, wo die nichtassyrischen Wörter der heiligen Sprache standen. Also aus den Syllabaren auf V R 21 lässt sich auf einen sumerischen Originaltext der Schöpfungsgeschichten etc. nicht schliessen. Bessere Beweise besitzen wir aber vor der Hand nicht. Vielleicht

gelingt es später einmal, in denselben eine mehr sumerisch gefärbte Diction nachzuweisen, als die, welche sonst den assyrischen Literaturerzeugnissen eignet. Es liesse sich z. B. vielleicht darauf aufmerksam machen, dass der Gebrauch der adverbialen Endung *iš* in denselben ein ausserordentlich freier ist, indem diese dort in sehr vielen Fällen geradezu eine Präposition (= sumerischem *ku*, späterem *šu*, *ši*[1]) vertritt. Möglich, dass dies sumerischen Einfluss verrät. Aber auch nur möglich. Bestimmtes wissen wir nicht. —

Was bis jetzt von den Fragmenten der babylonischen Schöpfungsgeschichten veröffentlicht worden ist, findet sich 1) bei Delitzsch, *Ass. Lesestücke*[3] S. 93—99 (cf. *Transactions of the S. of Bibl. Arch.* IV, 1876, hinter p. 364), nämlich: K 5419, K 3567 + add., 345 + 248 + 147, Fragm. 18, K 3437; 2) in den *Proceedings of the S. of Bibl. Arch.* vom December 1887, herausgegeben von Budge (wozu Budge ibidem 1883, 5—10 zu vergleichen): 82—9—18, 3737; 3) bei S. A. Smith, *Miscellaneous texts* S. 1—5: K. 3473 + 79—7—8, 206 + Rm. 615.

Die Reihenfolge dieser verschiedenen Teile, zwischen denen leider noch grosse Lücken zu constatieren sind, kann kaum zweifelhaft sein. (Siehe Delitzsch, *Wörterbuch* S. 65; Sayce in den *Records of the past*, New Series, S. 125 ff.) Zunächst eröffnet bestimmt K 5419 die Serie, was sich daraus ergiebt, dass die Worte *Inuma iliš*, wonach K 3567 als Teil der 5ten und 82—9—18, 3737 als Teil der 4ten Tafel einer mit *Inuma iliš* beginnenden Serie bezeichnet werden, die Anfangsworte von K 5419 sind. — Ein Teil der 5ten Tafel ist, wie gesagt, K 3567, was nicht nur aus der Unterschrift derselben, sondern auch daraus hervorgeht, dass der als vierte Tafel bezeichnete Text bei Budge mit *ubassim manzaza ilāni rabiūtum* (kaum *ubaššim manzazān ilāni rabiūtum*) auf die folgende Tafel hinweist, während die fünfte mit *ubassim manzaza(n?)*(!) *ilāni rabūtim*

1) Cf. V R 37, 51 ff. Col. I, wo sumerisches [illegible] = *ina*, *ana* und *kima*.

beginnt. — Z. 36—43 von 82—9—18, 3737 Obv. sind identisch mit Z. 1—8 von K 3437 Obv. (freilich nicht dem genauen Wortlaut nach), so dass also letzterer Text den ersteren fortsetzt, und Zeile 33—36 von K 3437 Revers wiederum mit Zeile 1—4 von 82—9—18, 3737 Revers. Es schiebt sich demnach das Fragment K 3437 in das von BUDGE veröffentlichte hinein. Dass die beiden Texte, denen dieselben entstammen, die gleiche Zeilenzahl hatten, zeigt eine einfache Rechnung. Das Fragment bei DELITZSCH hat 48 + 36 = 84, das bei BUDGE 34 + 31 = 74 Zeilen. Davon sind identisch 8 + 4 (Obv. Z. 36—43 bei BUDGE = Obv. Z. 1—8 bei DELITZSCH, Rev. Z. 1—4 bei BUDGE = Rev. Z. 33—36 bei DELITZSCH) = 12 Zeilen. 84 + 74 — 12 = 146, eine Zahl, die 82—9—18, 3737 für die Zeilen dieser Tafel angiebt. —

Der Text bei S. A. SMITH weist mit der Unterschrift: *iddūšumma parak rubūti* auf eine mit diesen Worten beginnende folgende Tafel hin. Die vierte Tafel bei BUDGE hat als erste Zeile *iddūšumma parak rubūtum.* Demnach ist K 3473 etc. bei SMITH als die dritte Tafel zu bezeichnen. — Das Fragment 345. 248. 147, welches die Schöpfung der lebenden Wesen berichtet, kann nur nach K 3567, dem Rest der fünften Tafel (der von der Ordnung des Himmels handelt) gedacht werden, da es widrigenfalls vor die den Kampf mit der *Tiāmat* einleitende Tafel 3 einzuordnen wäre, was unmöglich ist. — Was endlich das Fragment 18 bei DELITZSCH betrifft, so weist dessen Inhalt darauf hin, dass es hinter alle bis jetzt bekannten Bruchstücke der babylonischen Kosmogonie zu setzen ist. Denn dasselbe (eine Art Hymnus auf *Marduk*) spielt Z. 15 Obv. auf diesen als Schöpfer der Menschen an. Ich denke daher, dass die Fragmente in folgender Weise zu ordnen sind:

1) K 5419 bei DELITZSCH = grösster Teil von Tafel I.

2) Bruchstück von Tafel II[1]), erwähnt von DELITZSCH, *Wörterbuch* S. 65.

1) Ich vermute, dass, wie die Fragmente V R 21, Nr. 3 und 4 das

3) K 3473 + 79 — 7 — 8, 296 + Rm. 615 bei Smith = grösster Teil der Tafel III.

4) 82 — 9 — 18, 3737 Obv. + K 3437 + 82 — 9 — 18, 3737 Rev. bei Budge und Delitzsch = Tafel IV.

5) K 3567 bei Delitzsch = Teil der Tafel V.

6) 345. 248. 147 bei Delitzsch = Teil der Tafel V? VI?

7) Fragment 18 ib. = grösster Teil von Tafel VI? VII?

Von verschiedenen kleineren Fragmenten (z. B. Sm. 747) wird vermutet, dass sie zu dieser Serie gehören. Da dieselben mir aber im Originaltext nicht vorliegen und die bisher veröffentlichten Uebersetzungen derselben z. T. nicht sehr vertrauenerweckend sind, so lasse ich dieselben ganz unerörtert. — Nach Smith(-Delitzsch), *Chald. Genesis* S. 94 ff. und Sayce, *Records of the past*, New series, 147 ff. giebt es

Fragment 18 zur Voraussetzung haben, sowie auch die bis jetzt nicht gefundenen Teile der Tafel, woran sich Fragm. 18 schliesst, so II R 31, Nr. 2 eine andere, kaum die zweite Tafel der Weltschöpfung. Ich schliesse Letzteres daraus, dass dort zweimal ein Wort *mu-um-*[ ] (nicht *mu-um-u*!), nämlich Z. 27 und 29 angetroffen wird, was doch wohl zu *mummu* zu ergänzen ist, dem Attribut der *Tiamat* auf der ersten Tafel.

I. Anfang der ersten

1. *Inuma* [*i*]*lis lā nabū šamāmu*
2. *šaplis* [*mā*]*tum suma lā zakrat*
3. *Apsūma* [*rī*]*štū zārūšun*
4. *mummu Tiāmat muallidat gimrišun*
5. *māmīšunu ištiniš iḫīkūma*
6. *gipāra lā kiṣṣura ṣūṣā lā ši'ā*

7. *inuma ilāni lā šūpū manama*
8. *šuma lā zukkuru šīmatu lā* [*šāmu*]
9. *ibbanūma ilāni* [2—3 Zeichen]
10. *Luḫmu Laḫamu uštapū* [2 Zeichen]
11. *adi irbū* [3—4 Zeichen]

noch einen anderen babylonischen Schöpfungsbericht, speciell einen solchen nach der Tradition von Kutha. Durch die an den angeführten Orten mitgeteilten Uebersetzungen der bezüglichen Fragmente konnte ich mich von der Existenz eines zweiten Schöpfungsberichtes nicht überzeugen lassen, dies um so weniger, als man den Uebertragungen SMITH's (woraus ihm aber kein Vorwurf gemacht werden kann) nicht nur, sondern auch SAYCE's[1]) mit der grössten nur denkbaren Skepsis zu begegnen genötigt ist. Es wäre sehr wünschenswert, dass diese immerhin wichtigen Texte endlich einmal vollständig veröffentlicht würden, damit man nicht mehr gezwungen ist, seine Kenntnis altbabylonischer Legenden aus Interpretationen zu schöpfen, die sich gelegentlich zum Original verhalten, wie eine Robinsonade zu einem hebräischen Busspsalm.

---

1) Die Uebersetzung z. B., die SAYCE S. 149 l. c. von dem bei S. A. SMITH, *Miscellaneous texts* veröffentlichten Fragment K 5640 giebt, mit dem Original zu vermitteln, erfordert z. T. eine grössere Kenntnis des Assyrischen als sie ein lebender Assyriologe besitzen dürfte. Liegt der Uebersetzung SAYCE's ein Duplicat von K 5640 zu Grunde?

Tafel (= K 5419).

Als droben der Himmel [noch] nicht benannt ward,
drunten die Erde [noch] nicht geheissen,
da mischten der Ocean, der Allererste, der sie erzeugte,
und das Wirrwarr (d. Mutter?), die Meerflut, die sie alle gebar,
ihre Wasser zusammen,
[während] ein Rohrstand sich [noch] nicht vereinigte und
ein Rohrdickicht [noch] nicht erzeugt ward.
Als von den Göttern [noch] Keiner geschaffen,
ein Name nicht genannt, ein Schicksal nicht bestimmt war,
da wurden hervorgebracht die Götter [. . . .]
Luḫmu und *Laḫamu* wurden geschaffen [. . . .]
und sie wuchsen auf [. . . .]

12. *Anšar Kišar ibbanū* [etwa 4 Zeichen]
13. *urriku ūmī us*(?)- [mehr als eine halbe Zeile]
14. *Anu*[ ]
15. *Anšar* [*Kišar*?]

(Den Commentar hierzu siehe

Was wir von der Weltschöpfung nach babylonischer Vorstellung vor Auffindung der Originale wussten, stammte bekanntlich von Berossus und Damascius her. Was Damascius darüber sagt (Damascii . . . *de primis principiis*, ed. Jos. Kopp 1826, Cap. 125) ist Folgendes:

Τῶν δὲ Βαρβάρων ἐοίκασι Βαβυλώνιοι μὲν τὴν μίαν τῶν ὅλων ἀρχὴν σιγῇ παριέναι, δύο δὲ ποιεῖν Ταυθὲ καὶ Ἀπασῶν, τὸν μὲν Ἀπασῶν ἄνδρα τῆς Ταυθὲ ποιοῦντες, ταύτην δὲ μητέρα θεῶν ὀνομάζοντες, ἐξ ὧν, μονογενῆ παῖδα γεννηθῆναι τὸν Μωϋμῖν, αὐτὸν οἶμαι τὸν νοητὸν κόσμον ἐκ τῶν δυοῖν ἀρχῶν παραγόμενον. Ἐκ δὲ τῶν αὐτῶν ἄλλην γενεὰν προελθεῖν, Δαχὴν καὶ Δαχόν. Εἶτα αὖ τρίτην ἐκ τῶν αὐτῶν, Κισσαρὴ καὶ Ἀσσωρὸν, ἐξ ὧν γενέσθαι τρεῖς, Ἀνὸν καὶ Ἴλλινον καὶ Ἀόν· τοῦ δὲ Ἀοῦ καὶ Δαύκης υἱὸν γενέσθαι τὸν Βῆλον, ὃν δημιουργὸν εἶναί φασιν.

Zum Verhältnis des Damascius'schen und des Originalberichtes zu einander ist Einiges zu bemerken. Auffallend ist, dass Ersterer von der *Μωϋμῖς* als einem Sohn des Urwassers und des Meeres redet, während in Letzterem *mummu* (*mūmu*?) ganz unzweifelhaft ein Beiname (Beiwort) der *Tiāmat* = „Meer" ist und selbst die geistreichste Interpretation dies nicht wegdeuten könnte. Wir müssen uns bei dieser der sonstigen fast durchgehenden Uebereinstimmung gegenüber auffallenden Discrepanz beruhigen. Möglicherweise beruht dieselbe gar nicht auf einem Versehen des Damascius, sondern deutet auf eine andere Version bei den Babyloniern selbst hin. — Dass *Δαχὴν* und *Δαχὸν* zu *Λαχὴν* und *Λαχὸν* zu verbessern sind, ist bekannt. Beachte zu dem ausgefallenen *m* die origi-

Anšar und *Kišar* wurden hervorgebracht [. . . .]
Lang wurden die Tage [es dehnten sich die Jahre — da??]
Anu [. . . .]
Anšar [und *Kišar*? . . . .]

unten in diesem Abschnitte.)

---

nalbabyl. Form *Luḫ-ḫa* (neben *La-ḫa-mu*) auf K 3473 etc. bei SMITH, *Miscellaneous texts* S. 5 Z. 125. Liegt dort ein Fehler vor? — Ueber *Κισσαρὴ* und *Ἀσσωρὸν* = *Kišar* und *Anšar* siehe oben Seite 2 f. und *Z. f. Assyriologie* I, 1 ff. — Dass *Ἴλλινον* einem sumerischen *Ín-lil* (gesprochen von den Assyrern *Il-lil*: V R 37, 21 Col. II) entspricht, ist wohl jetzt allgemein angenommen. (Siehe dazu meine *Šurbu*, S. 32, Anm. 1.) — Wie das dem *Ἀός* des DAMASCIUS entsprechende babylonische Wort zu lesen ist, ist noch heute eine offene Frage. Dass dasselbe den gewöhnlich *Ía* (*Ea*) genannten Gott der unteren (Wasser-)Regionen der Welt bezeichnet, ist gewiss, weniger gewiss, ob es auf den durch 𒀭𒂍𒀀 ausgedrückten Namen desselben zurückgeht. Es wäre nicht so ganz undenkbar, dass wir in *Ἀός* lediglich sumerisches *a* = Wasser zu suchen hätten, dies besonders deshalb, weil verschiedene Spuren darauf hindeuten, dass, wenn auch die Lesung *Ía* vorläufig als conventionell und das entsprechende Ideogramm als Rebus[1]) anzusehen ist, doch der Name wenigstens einigermassen ähnlich lautete und zwar mit einem *Í*-Laut anfing. —

---

1) Nämlich = „Haus des Wassers" oder „Gott des Wasserhauses" (s. o. S. 246 A.). Dass man in dem A nach dem Í des Namens einen vocalischen Nachklang des Sumerischen erkennen darf, kann nicht aus IV R 6, Col. V, 47—48 (wo sumerisches *dingir í-a* = assyrischem *ilu* Í) und IV R 30, I, 41—42 (wo dasselbe der Fall) geschlossen werden. Denn an diesen Stellen ist von dem sogenannten Gotte *Ía* überhaupt nicht die Rede, vielmehr von einem Gotte des Hauses (siehe hierzu auch AMIAUD in der *Revue d'Assyriologie* II, 11, SAYCE, *Babylonian Religion* p. 466 und TELONI in der *Z. f. Assyriologie* III, 306).

Zu *Marduk-Bîl*, dem Welterbauer (nicht Weltschöpfer) = δημιουργός, siehe unten. —

Nach Damascius und dem oben vorgelegten Keilschrifttexte scheinen also die Babylonier keine Vorstellungen irgendwelcher Art über den allerersten Anfang der Dinge gehabt zu haben, zumal keine solche von einer Schöpfung der Welt durch göttliche Wirkung aus dem Nichts heraus. Ueber den *apsû* und die *tiâmat*[1]) oder das σκότος und ὕδωρ (Berossus) scheinen sie nicht hinausgedacht zu haben und nach ihrer Ansicht die Götter „geschaffen" zu sein, als die Welt, wenn auch im chaotischen Zustande, schon vorhanden war. Cf. Diodor II, 30: οἱ δ' οὖν Χαλδαῖοι τὴν μὲν τοῦ κόσμου φύσιν ἀΐδιόν φασιν εἶναι καὶ μήτε ἐξ ἀρχῆς γένεσιν ἐσχηκέναι μήθ' ὕστερον φθορὰν ἐπιδέξεσθαι . . . Dass dies indes nicht die allgemeine Annahme wenigstens der „Gelehrten" war, ist unschwer nachzuweisen. III R 69, Nr. 1 Obv. 2 ff. werden laut der Unterschrift 21 *in-am-a-a* — *An-na-gi-ni* d. i. 21 „Herr — Vater — Mutter" des *Anu* aufgezählt (cf. II R 54, Nr. 3 Obv. Z. 1 ff. und die Erörterung über das Verhältnis der beiden Listen zu einander auf S. 192 ff. o.). Diese 21 sind folgende: *An* (= *An(a)tum*), *An* — *Ki* (= *Anum* und *An(a)tum*), (*Dingir-*)*Uraš* — *Ninuraš*, *Anšargal* — *Kišargal*, *Anšar* — *Kišar*, *Inšar* — *Ninšar*, *Du'ur* — *Da'ur*, *Lugma* — *Lagama*, *Alala* — *Bilili*[2]), *Alala-alam* — *Bilili-alam*, *Inurula* — *Ninurula*. Jeder sieht sofort, dass hier, wie wir auch angedeutet, von den 21 Namen 20 zu 10 Paaren zu ordnen sind und dass *An* = *An(a)tum* ohne

1) Ausser der Vorstellung, dass Himmel und Erde durch eine Spaltung der ursprünglichen Welt (*Tiâmat*) in Folge einer Wirkung von aussen (*Marduk*) entstanden, scheint auch die Anschauung vertreten zu sein, dass Himmel und Erde durch eine Geburt in die Erscheinung traten. Darauf deutet der Name *Am-utu-an-ki* (d. i. „Mutter, die Himmel und Erde geboren"; s. z. B. II R 54, Nr 3, 18), den die *Gur* d. i. das als Weib gedachte Urwasser führt. Cf. auch *mummu* (*Tiâmat*) falls = Mutter.

2) Dass Bí-*li-li* so und nicht *Til-li-li* zu lesen, zeigt der babylonische Frauenname *Bi-li-li-tum* (s. Meissner in der *Z. f. Assyriologie* IV, 71, A. 2), für den auch *Bi-li-li-tum* geschrieben erscheint.

männliches Ergänzungsprincip zu denken ist. Man könnte nun daran denken, dass diese 21 als die (Vater – Mutter) d. i. Eltern des *Anu* aufzufassen seien. Eine Vorstellung der Art wäre sinnlos, aber darum noch nicht als unbabylonisch erwiesen, wenn es sich dabei nur um die Vaterschaft handelte. Ist doch *Ištar* 1) Tochter des *Sīn*, 2) Tochter des *Anu*, 3) Tochter des *Bī́l* und heisst es doch z. B. IV R 65, Col. II, 32: *i̊llik mārat Anim ana pān Bī́l abīša*, was nichts Anderes bedeuten kann als: „es ging die Tochter *Anu*'s vor ihren Vater *Bī́l*", ja beginnt doch eine Beschwörungsformel (IV R 56, 15b ff.) mit folgenden Worten: *Nusku šurbū ilidti A*[*nim*] *tamšīl abi bukur Bī́l tarbīt apsī binūt* (*b*)*Bī́l* (= *Marduk*?)[ ] d. i. „*Nusku*, Grosser, Ausgeburt *Anu*'s, Ebenbild des Vaters, Erstgeborener *Bī́l*'s (d. i. *İnlil*'s), Erzeugter des Weltwassers, Geschöpf (*b*)*Bī́l*[ ] (= *Marduk*?)'s!" etc. Aber der Gedanke, dass *Anu* von elf Müttern geboren und von zehn Vätern erzeugt worden, ist doch ein absolut unfasslicher und darum zu verwerfen. Zweitens wäre es an und für sich möglich, diese 21 (10 Paare und die alleinstehende *Ana* = *An*(*a*)*tu*) als Vorläufer des *Anu* und genauer als Emanationen aus einander bis auf *Anu* hin zu denken. Aber hiergegen, wie auch gegen die oben angedeutete Auffassung, richtet sich die philologische Erklärung des Ausdrucks *ín-am-a-a*. *Am-a-a* ist Einer, der Vater und Mutter eines Anderen ist d. i. ihn erzeugt und geboren hat (IV R 1, Col. II, 25 – 28), *ín-am-a-a* d. i. „Besitzer von Vater und Mutter" also „Einer, der (Jemanden als) Vater und Mutter hat", *ín-am-a-a-An-na* demnach „Einer, der in Bezug auf *Anu* Besitzer von Vater und Mutter ist" d. h. Einer, der *Anu* zum Vater und zur Mutter hat. Wäre *Anu* als die letzte Emanation, die 21 aber als die Väter und Mütter aufzufassen, so müsste als Unterschrift figurieren „21 Vater-Mutter des *Anu*". Daraus folgt nun aber, dass *An*(*a*)*tu* als Tochter *Anu*'s aufzufassen ist und wiederum *Anu* und *An*(*a*)*tu* = *irṣitum* = „Erde" (die in der Liste nach *An*(*a*)*tu* genannt

werden), als Ausfluss *Anu*'s und wohl auch *An(a)tu*'s. Wenn hier nun aber *An(a)tu* geradezu = *irṣitim* gesetzt wird, dürfte wohl ohne Bedenken in dem aus *Anu* emanierten *Anu* (dem späteren Himmelsherrn) der Himmel (*ana* = Himmel) gesehen werden, und wir haben nun die Wahl, in beiden, dem „Himmel" und der „Erde", die wirkliche reale, obere und untere Welt oder nur die Idee der beiden zu sehen, was schliesslich dasselbe ist. Wenn nun *Anu* aus sich *Anu* = „Himmel" resp. „Himmelsprincip" und *An(a)tum* = „Erde" resp. „Erdprincip" (das Wort „Princip" so nebelhaft und verschwommen wie möglich genommen) erzeugt, so hat dieser erste *Anu* in der Liste wenigstens keine ausschliessliche Beziehung zum Himmel, sondern ist indifferent in Bezug auf Himmel und Erde, d. h. mit anderen Worten: „Der vorkosmische *Anu* erzeugt aus sich (durch das Mittelglied der *An(a)tu*?) das Himmelsprincip und das Erdprincip". Wie nun die weiteren Paare a. a. O. aufzufassen sind, ob alle als Emanationen des *Anu* und der *An(a)tu* selbst oder gar des *Anu* allein oder als Emanationen aus einander, ist schwer zu sagen, ist auch im Grunde unwesentlich. Solche Unterschiede sind in der Mythologie flüssig. Zeigt uns doch wenigstens ein Text, II R 54, Nr. 4, dass alle oben erwähnten Namen für männliche Emanationen des *Anu*, nebst noch einer oben nicht genannten, die alle Personificationen des oberen Princips sind, mit *Anu* geradezu identificiert werden. (Zeile 34 ff.: (*Dingir-*)*Uraš*, *Anšargal*, *Anšar*, *Inšar*, *Du'ur*, *Lugma*, *Ikur*, *Alala*, *Alala-alam*, *Inurula*, alle = *Anu*.) — Die erwähnten Emanationen sind nicht als reine, speciell gelehrte Abstractionen zu betrachten. Sie spielen wenigstens noch zum Teil im Glauben und Cultus eine Rolle (gegen LENORMANT, *Magic* Seite 115). Auf DT 122 (nach WINCKLER's Copie) werden *Alala*, *Bilili*, *Lugma* und *Lagama* so gut angerufen wie die Götter des Himmels, der Erde und des *Duazag*. Auf K 2806, 18 erscheint *Luhmu* zwischen *Gula* und *Rammān*, nach SAYCE, *Babyl. Religion* S. 388 Anm.

Laga[*mu*] gehört zu den 11 Helfershelfern der *Tiāmat* im Kampfe mit *Marduk* (K 3473 etc. Z. 31 bei S. A. Smith, *Miscellaneous texts* S. 2 und nach S. 5 Z. 125 ibidem *Luga*(!) und *Lagamu* (*Luha*(!) und *Lahamu*)). *Nabūnaïd* erzählt, dass er zwei *Luhmu*'s am Osttore seines Tempels aufgestellt (V R 64, Col. II, 16—17), und in den [Keilschrift]-*mí*, die [*Agum*-?] *Kakrimí*(neben anderen urweltlichen Tieren) nach V R 33, Col. IV, 50 machen lässt, sind doch wohl sicher *luhmí* zu sehen, also [Keilschrift] zu [Keilschrift] zu verbessern. Von *Bílili* ist als von einer Schwester des *Tammūz* in der Höllenfahrt der *Ištar* (IV R 31, Col. II, 51 + 53 ff.) die Rede und endlich lässt sich aus der Art, wie auf der vierten Tafel des Schöpfungsberichtes Z. 125 *Anšar* erwähnt wird, erkennen, dass er eine hervorragende Stellung auch nach Schöpfung der übrigen Götter innehatte. Wie ein Fragm. von Tafel II zeigt, ist es *Anšar*, der nach K 3473 Z. 53 ff. und Z. 111 ff. zuerst *Anu*, dann *Ía* und endlich *Bíl-Marduk* zum Kampfe gegen die *Tiāmat* sendet. Cf. ibid. Z. 71, und vor Allem Z. 131, wonach *Anšar* das Oberhaupt der Götter zu sein scheint. Cf. auch K 3445 (bei Smith, *Miscellaneous texts*, p. 10) Z. 8, wonach *Anšar-Ašur Íšara* gebaut hat, was nach der vierten Tafel des Schöpfungsberichtes *Marduk* tut! Zu *Anšar* = späterem *Ašur* vgl. *Z. f. Assyriologie* I, 1 ff. und dagegen Schrader ibid. 209 ff.

II. Vermutlicher Inhalt der zweiten Tafel.

Nach dem oben mitgeteilten Fragment folgt ein Vacuum von mehr als einer Tafel Ausdehnung. Dasselbe lässt sich lediglich durch Vermutungen ausfüllen. Nach der dritten Tafel Z. 138 wird *Marduk* der *mutīr gimilli* der Götter genannt (cf. ibidem Z. 58 und Z. 116), auf der vierten Tafel Z. 84 wirft *Marduk* der *Tiāmat* vor, dass sie seinen Vätern Böses zugefügt habe, und Z. 82 scheint wenigstens von einem göttlichen Gebote die Rede zu sein [welchem sie sich widersetzt hat]. Jedenfalls also zeigen diese Stellen,

dass *Tiāmat* sich gegen die Götter vergangen, und, dass der Kampf gegen sie nicht als vom Zaune gebrochen zu denken ist, sondern als ein Straf- und Racheact. Jene feindseligen Machinationen der *Tiāmat* werden jedenfalls auf der zweiten Tafel geschildert worden sein, auf eben dieser weiter wohl auch die Erzeugung der berossischen Ungeheuer, deren Existenz auf Tafel 3 angenommen wird. Beim Kampf zwischen der *Tiāmat* und *Marduk* stehen *Luḫmu* (?) und *Laḫamu*, welche wohl auch als eine Art urweltlicher Tiere, etwa als Schlangen oder Drachen, zu denken sind, auf der Seite der *Tiāmat*, *Anšar* dagegen (der sonst so gut wie *Luḫmu Anu* gleichgesetzt wird, also jedenfalls nach irgend einer Ansicht als ursprünglich mit *Luḫmu* wesensgleich anzusehen ist) an der Spitze der Götter. Diese Spaltung unter den vorweltlichen Göttern wird wohl auch auf der zweiten Tafel behandelt worden sein. Nach Delitzsch, *Wörterbuch* S. 65 schloss die zweite Tafel „mit dem Anerbieten des Gottes Merodach, Tiâmat gefangen zu nehmen und dadurch die Götter zu rächen“, worauf *Anšar* dann auf der dritten Tafel antwortet.

III. Inhalt der dritten Tafel.

(Fragment K 3473 + 79 — 7 — 8, 296 + Rm 615.)

Die Fragmente lassen keine Uebersetzung zu, da nur wenige Linien vollständig erhalten und die übrigen zum Teil bis auf mehr als die Hälfte weggebrochen sind. Was sich mit Sicherheit vom Inhalt der Tafel sagen lässt, ist der Hauptsache nach Folgendes.

Auf Zeile 17 wird berichtet, dass sich „alle Götter“ (nämlich ihres Anhangs?) der *Tiāmat* zuwenden, auf Z. 19, dass sie zu ihr hineilen, auf Z. 22, dass sie sich zusammenschaaren (UGGIN-NA *šitkunu* d. i. *puḫru šitkunu*). Darauf giebt ihnen *Tiāmat* Waffen ohne Gleichen (Z. 24). *Mušmaḫḫu*'s (d. i. grosse Schlangen) mit spitzen Zähnen (Z. 25: *zaḳtuma šinni*) füllte sie mit Gift (*imtu*) wie mit Blut

(Z. 26), bekleidete wütende *ušumgallu*'s (eine Schlangenart? s. IV R 20, Nr. 3, 15) mit Schrecklichkeit (Z. 27), stellte eine *bašmu* (eine Schlangenart; s. IV R 26, Nr. 2, 15—16) hin, eine *mušruššu* (d. i. eine „wütende[1]) Schlange") und die Göttin *Laḫa*[*mu*] (s. oben S. 272 f.) (Z. 31), ferner „einen grossen Tag (?)" (s. hierzu unten den Commentar zu K 3567, 7), einen *kalbu šígū* d. i. nach Delitzsch „einen tollen, tobenden Hund" (s. zuletzt *Prolegomena* S. 89) und einen (?) Scorpionmenschen (*gir*(*tab*)-*gallu*; s. dazu *Nimrodepos* S. 60, 6 etc.) (Z. 32), ferner „kreisende Tage" (?) (siehe dazu den Commentar zu K 3567, 7), einen Fischmenschen und einen (?) *kusarik*[*ku*] (Z. 32) (also im Ganzen 11[2]) Arten von Geschöpfen ähnlich denen des Berossus), die insgesammt unbarmherzige Waffen tragen und nicht den Kampf fürchten[3]) (Z. 34). Dann erhöht sie *Kingu* (d. i. ihren Gemahl, s. Tafel IV Z. 66) und macht ihn gross unter ihnen (Z. 38), giebt ihm die Führerschaft (Z. 39: *ālikūt maḫri pān ummāni*), die Königswürde über alle Götter (Z. 44), endlich

1) S. dazu einerseits II R 6, 9—12 ab und II R 24, 2—3 ef, wonach *ruš* ein Aequivalent von *nadru* = „wütend", andererseits, dass *ruš* = *izzu* d. i. „stark" oder „wütend" (s. Brünnow, *Class. list* Nr. 8599 und 8600; gegen Delitzsch, *Wörterbuch* S. 99).

2) Cf. Z. 36 und 94: *ištín-išrítum*. Auf K 3437 Rev. 32 werden sie als 11 „Geschöpfe" bezeichnet, obwohl sie selbst zusammen mehr als 11 ausmachen.

3) Ein Teil dieser Ungeheuer wird V R 33, Col. IV, 50 ff. erwähnt, nämlich: *bašmí*, [cuneiform]-*mí*, *kusarikku*, *udgalla* = *ūmu rabū*, *ur-idim* = *kalbu šigū*, ([*ga*]*galu* =) *ḫagallu*. Für [cuneiform]-*mí* ist wohl *luḫ-mí* zu lesen (s. oben S. 275). — Im Folgenden wird noch (Z. 1 der fünften Columne) ein [ ][cuneiform]? (s. Delitzsch, *Wörterbuch* S. 98) genannt. Vorausgesetzt, dass die Lücke grösser ist, als im Inschriftenwerke angegeben, möchte ich dieselbe mit dem Zeichen SUḪUR ausfüllen, also in der ganzen Ideogrammgruppe das Zeichen für den „Ziegenfisch" sehen (s. oben S. 73 ff.), dessen Bild ja oft auf babylonischen Siegelcylindern gefunden wird. Andere Ideogrammgruppen mit [cuneiform] + [cuneiform] kenne ich nicht. (S. hierzu auch Delitzsch, *Wörterbuch* 98 und 100 f.)

die „Schicksalstafeln“ (Z. 47) mit dem Wunsche, dass „sein Wort (Befehl) nicht geändert werde“ (KA-TA DUGA-*ka* d. i. *ḳibīt pīka lā inninā*). Alles dies scheint den Göttern, den Gegnern der *Tiāmat*, erzählt und von einem derselben (*Anšar*) den übrigen mitgeteilt zu werden. Dieser fährt dann fort (Z. 53 ff.) *Ašpurma Anum ul i-li-ʾ*(?)[*ma*?] *Nugimmud idurma itū*[*ra*] *uʾir Marduk abkallu ilāni maḫariš Tiāmat libbašu* [*ubla*] *ípšu pīšu itamā*[ ] *šummama anāku mutīʾr* [*gimillikunu*] *akamīʾ Tiāmatma u*(?)[ ], das ist: „Da sandte ich *Anu*, der vermochte Nichts. *Nugimmud* (d. i. *Ía*) fürchtete sich, kehrte zurück. Da schickte ich *Marduk*, den Klugen (Berater) der Götter, entgegen der *Tiāmat* begehrte er (eigentlich: trieb er sein Herz). Er öffnete seinen Mund und sprach: So ich als Euer Rächer die *Tiāmat* packe . . .“. (Kaum: (So(?) will ich euer Rächer sein. Ich will die *Tiāmat* packen . . .). Im Folgenden wird dann er-

---

IV. Vierte Tafel (= 82 — 9 — 18, 3737 Obv.

1. *Iddūšumma parak rubūtum*
2. *maḫariš a*(*b*)*bīʾšu ana malikūtum irmīʾ*

3. *attāma kabtāta ina ilāni rabūtum*
4. *šīmatka lā šanān síkarka Anim*
5. *Marduk kabtāta ina ilāni rabūtum*
6. *šīmatka lā šanān síkarka Anim*
7. *ištu ūmímma lā innanā ḳibītka*
8. *šušḳū u šušpulu šī lū ḳātka*
9. *lū-kīʾnat ṣīt pīka lā sarār síkarka*

10. *mamman ina ilāni i-bak*(?)*-ka lā ittiḳ*
11. *zanānūtum ir-mat*(?) *parak ilānima*
12. *ašar* SA-GI-*šunu lū-kun ašruk*(*k*)*a*
13. *Marduk attāma mutīʾru gimillini*
14. *niddinka šarrūtum kiššat kāl gimrīʾti*

zählt, dass alle Götter, die das Schicksal bestimmen, (Z. 130) hineingehen und das *muttiš*[1]) des *Anšar* füllen. Dort sättigen sie sich an der Mahlzeit (Z. 133; cf. Z. 8!), essen Weizen(?), mischen(?) Wein (Z. 134; cf. Z. 9!: *iptiku kurunna*, cf. syr. ܦܬܟ)[2]), „taumeln sehr" (Z. 137: *ma'diš igū*; cf. zu *igū* = „irren" etc. den Commentar zu K 3567, 7), begeben sich in ihr Haus (? Z. 137: [*ana bīti*]*šun itil*[*ū*]) und bestimmen dem *Marduk*, ihrem Rächer, das Schicksal (Z. 138). —

1) oder ist statt *muttiš* zu lesen *mudtiš* und dies dann = „in Menge"?

2) Auf der folgenden Zeile ist von *ši-ri-sa* (MAT-*ku*?) die Rede. Da für *sirašū* und *sirišū* die Bedeutung „Wein" (resp. ein anderes spirituöses Getränk) anzunehmen ist (cf. den Commentar zu S. 69 des Sintflutberichtes), so wird sich wohl *sirišū* zu *širisa* wie *sabašu* zu *šabasu* verhalten. MAT-*ku* mag „süss" oder „Süsses" bedeuten (cf. hebr. מתק und V R 24, 17cd: *da-aš*[*-pu*] = [*mat-?*]*ku*). S. jetzt K 4150 in d. *Z. f. Assyriologie* IV, 150.

+ K 3437 + 82 — 9 — 18, 3737 Rev.).

Und sie setzten ihn in das fürstliche Gemach,
seinen Vätern gegenüber liess er sich nieder zur Königs-
[herrschaft.
„Du bist geehrt unter den grossen Göttern.
Dein Schicksal ist ohne Gleichen, dein Gebot ist *Anu*.
Marduk, du bist geehrt unter den grossen Göttern.
Dein Schicksal ist ohne Gleichen, dein Gebot ist *Anu*.
Von heute ab soll dein Befehl nicht geändert werden.
Erhöhen und erniedrigen soll in deiner Hand liegen.
Feststehen soll dein Wort, nicht widerstrebt werden deinem
[Gebot.
Keiner unter den Götter soll deinen Befehl(?) übertreten.
Ausstattung (Fülle) . . . . Gemach der Götter und,
wo sie richten(?), soll dein Ort sein (eig. gelegt werden).
Marduk, du bist unser Rächer.
Dir wollen wir die Königsherrschaft geben über die Ge-
[sammtheit des ganzen Alls (oder: Die G. des ganzen Alls).

15. *tīšāmma ina puḫur lū-šaḳāta amātka*

16. *kakkika ai ibbaltū līra'isu nakirika*

17. *bī'lum ša takluka napištašu gimilma*
18. *u ilu ša limnī'ti iḫuzu tubuk napšātsu*

19. *ušzizūma ibirišunu lubāšu ištī'n*
20. *ana Marduk bukrišunu šunu izzakru*
21. *šīmatka bī'lum lū-maḫrat ilānima*
22. *amātum u banū ḳibī liktūnu*
23 *ípša pīka lī'abit lubāšu*
24. *tūr ḳibīšumma lubāšu li-iš-ši* (*lišlim*?)
25. *iḳbī ina pīšu i'abit lubāšu*

26. *i-tūr iḳbīšumma lubāšu ittabnī*

27. *kīma ṣīt pīšu imuru ilāni a(b)bī'šu*

28. *iḫdū ikrubu Mardukma šarru*
29. *uṣṣipūšu ḫaṭṭa kussā u palā*
30. *iddinūšu kakku lā maḫra* (*ṭ*)*dā'ib*(*p*)*u zaiari*

31. *alikma ša Tiāmat napšātuš puru'ma*
32. *šāru dāmiša ana puzrātum lībilūni*
33. *išīmūma ša bī'li šīmatuš ilāni a(b)bī'šu*

34. *uruḫ šulmu u tašmī' uštaṣbituš ḫarrānu*

35. *ibšimma ḳašta kakkašu uaddī*

36. *mulmullum uštarkiba ukīnšu bat*(*ṭ*, *d*)-*nu*(-*la* ?)
37. *iššīma baṭ*(?)*ṭa ilu imnašu ušaḫiz*
38. *ḳašta u išpatum idušsu ilul*
39. *iškun birḳu ina pānišu*
40. *nablu muštaḫmiṭu zumuršu umtallā*

sollst du haben?) Du sollst sein, in der Gesammtheit soll
[dein Wort erhaben sein.
Deine Waffe soll nicht bestürmt werden, möge sie deinen
[Feind packen (?)!
O Herr, wer sich auf Dich verlässt, schone dessen Leben,
und der Gott, der sich mit Bösem befasst, giess aus dessen
[Leben!"
Und sie legten ihrem Gefährten ein Kleid an,
zu *Marduk*, ihrem Erstgeborenen, sprachen sie:
„Deine Schicksalsbestimmung, o Herr, sei vor den Göttern!
Ein Wort und befiehl, dass werde — und es soll sein.
Tu' deinen Mund auf — so soll das Kleid verschwinden.
Befiehl ihm: „Kehr wieder!" — und das Kleid soll da sein".
Da befahl er mit seinem Munde — und das Kleid ver-
[schwand.
[D'rauf] befahl er demselben: „Wohlan! kehre wieder!" —
[da ward das Kleid (wieder ganz?).
Als die Götter, seine Väter, sahen, was aus seinem Munde
[hervorging,
freuten sie sich, grüssten segnend: „*Marduk* sei König",
fügten ihm dazu einen Stab, einen Tron und . . . .
und gaben ihm eine Waffe ohne Gleichen, die den Wider-
[sacher . . . .
„Wohlan! schneide ab der *Tiâmat* ihr Leben!
Der Wind entführe ihr Blut zu verborgenen Örtern".
Es setzten fest dem Herrn sein Schicksal die Götter, seine
[Väter,
liessen ihn als Weg einschlagen einen Pfad des Heils und
[des Gelingens.
Er machte einen Bogen zurecht und bestimmte ihn zu
[seiner Waffe,
einen Speer lud er sich auf (?) und legte ihn . . . .
Es erhob der Gott die Waffe, liess seine Rechte sie fassen
und hängte Bogen und Köcher an seine Seite.
Er machte einen Blitz vor sich,
mit einer lodernden Flammenglut füllte er seinen Leib.

41. *ipušma sapāra šulmū Kirbiš-Tâmtim*

42. *irbītim šāri uštíṣbita ana lā aṣī mimmíša*

43. *šūtu iltānu šadū aḫarrū*
44. *iduš sapāra uštaḳriba ḳīsti abīšu Anim*

45. *ibnī imḫulla šāra limna míḫā ašamšūtum*

46. *irbīti šārī sibīti šārī šāra dālīḫa šāra lā šanān*
(resp. *im-lima im-imina im-guga* (??) *im-nu-di-a*)
47. *uší ṣāmma šārī ša ibnū sibītišun*
48. *Kirbis-Tiāmat šudluḫu tibū arkišu*
49. *iššīma bílum abūba kakkašu rabā*
50. *narkabta ši* (!)*-kin lā maḫri galidta irkab.*

51. *izziz-zim* (?)*-ma irbīt naṣmadī idušša ilul*

52. [3 Zeichen?] *lā padū rāḫiṣu mupparša*
53. [4 Zeichen?] *-ti šinnāšunu našā imta*
54. [5 Zeichen?] *na-šam* (?) *sapāna lamdu*
55. [5 Zeichen?] *-ṣa* (*za*) *rašba tuḳuntum*
56. *šumíla* [3 Zeichen?] *-a ipattu* [2 Zeichen?] *ín?-di?*
57. [2 Zeichen?] *iš* [3 Zeichen?] *-ti pulhāti ḫalibm*[*a*]
58. *mílammišu kit* (?) [2—3 Zeichen?] *-pir ša* (*da?*) *-šu-uš-šu*
59. *uštíširma* [2 Zeichen?] *-ḫašu ušardīma*
60. *ašris Tiāmat* [2 Zeichen?] ⊢𒀸 *pānuššu iškun*
61. *ina sapti* [2—3 Zeichen?] *ukallū*(*u*)
62. *ūmi imta* [1—2 Z.] *i-ta-mi-iḫ* (?) *lak* (?)*-tuš* (?)*-šu*
63. *ina ūmišu i*[*tu*]*llūšu ilāni iṭullūšu*
64. *ilāni abíšu i*[*ṭu*]*llūšu ilāni iṭullūšu*

65. *itḫīma bílum ḳabluš Tiāmati ibarrī*
66. *ša Kingu ḫāiriša iší'a šip*(?)*kišu* (oder *iší' amíkišu?*)
67. *inaṭṭalma iší malakšu*
68. *sapiḫ ṭímašuma siḫāti ipšitsu*

Er machte ein Netz zurecht, um Mittlings-*Tiāmat* zu um-
[schliessen,
die vier Winde liess er sich feststellen, damit sie gar nicht
[(eigentlich: Nichts von ihr) entkomme,
den Südwind, den Nordwind, den Ostwind u. den Westwind,
und brachte an ihre Seite heran das Netz, ein Geschenk
[seines Vaters *Anu*.
Er erregte einen Orkan, einen bösen Wind, einen Sturm,
[ein Wetter,
die 4 Winde, die 7 Winde, einen aufwühlenden Wind
[(Wirbelwind), einen Wind ohne Gleichen
und liess sie, die 7 Winde, heraus, die er erzeugt,
um Mittlings-*Tiāmat* zu verwirren, hinter ihr her zu stürmen.
Da erhob der Herr den Sturm, seine grosse Waffe,
den Wagen, etwas Unvergleichliches, den furchtbaren, be-
[stieg er.
Er stellte sich darauf und band an dessen Seite die vier
[Spannseile.
[. . . . .] schonungslos, niederflutend, flugschnell,
[. . . . .] deren Zähne Gift tragen,
[. . . . .]? [und?] niederzuwerfen verstehen
[. . . . .] . . . . . . Kampf (Widerstand)
zur Linken [. . .] . . . . . . [. .] . . .
[. . . . .] mit Schrecken bekleidet
seinen fürchterlichen Glanz [. . . . .] . . . . .
lenkte(?) er [. . . . .] . . . liess folgen (fliessen?),
zu dem Ort der *Tiāmat* [. . .] wandte er sein Angesicht,
mit der Lippe(?) [. . . . .] hielt er zurück(?).
Als er . . . [. . .] packte(?) mit seinem Finger(?)
da sahen sie ihm zu, die Götter sahen ihm zu.
die Götter, seine Väter, sahen ihm zu, die Götter sahen
[ihm zu.
Es näherte sich der Herr zum Kampfe(?), sah die *Tiāmat*,
und suchte den . . . . . des *Kingu*, ihres Gemahls.
Er blickte ihn an und verwirrte seinen Weg (s. Vernunft?),
sein Verstand ward zersprengt und sein Tun verworren

69. *u ilā*[*ni*] *rīṣušu āliku idišu*
70. *imuru* [1—2 Zeichen]-*da ašaridu ni-ṭil*(?)-*šu-un i-ši*
71. *uš*(?)-*di*-[1—2 Zeichen] *Tiāmat ul utāri kišādsa*
72. *ina šap*-[*ti* (?)]-*ša lul*(?)-*la-a u-rib*(?) *sar-ra-a-ti*

73. *BÍ-ta* [2 Zeichen]*ru ša bīlum ilāni tibūka*
74. [1 Zeichen + *aš* (?)]-*ru* (?)-*uš-šu-un ipḫuru šunu ašrukka*

75. [*iš-ši-*]*ma bīlum abūba kakkašu rabā*
76. [*ana Kirbiš*] *Tiāmat ša igmilu kiām išpuršu*
77. [etwa 4 Zeichen]-*ba-a-ti íliš našāti*[*ma*?]
78. [etwa 4 Zeichen + *lib*-]*ba-ki-ma dikī anan*[*tum*]
79. [etwa 6 Zeichen] *abī* (?)-(?) *šunu ida*[2 Zeichen]
80. [etwa 7 Zeichen] *a* (?)-*nu-ta zi-ri í*[2 Zeichen]
81. [etwa 7 Zeichen] *ana ḫā'iru* [2 Zeichen]
82. [etwa 7 Zeichen] *ana paraṣ anūti*
83. [etwa 4 Zeichen *lim*]*nīti tíšī'íma*
84. [3 Zeichen?] *ana abīa limuttaki tuktīni*
85. [*lu-ṣa*?]-*an-da-at ummatki lū-ritkusu šunu kakkīki*

86. *indīmma anāku u kāši i-nīpuš šašma*
87. *Tiāmat annīta ina šímīša*
88. *maḫḫūtiš itímī ušannī ṭīnša*
89. *issīma Tiāmat šitmuriš i-li-iš* (?)
90. *šuršiš malmališ iṭ*(?)*rura išdā*[*ša*]
91. *imannī šipta ittanamdī tā*[*ša*]
92. *u ilāni ša taḫazi uša'alušunu kakkīšu*[*nu*]
93. *innindūma Tiāmat abkal ilāni Marduk*

94. *šašmiš iṭlupu ḳitrubu taḫaziš*
95. *ušparirma bīlum sapārašu ušalmīši*
96 *imḫullu ṣābit arkāti pānuššu umtaššir*
97. *iptīma pī ša Tiāmat ana la'ātišu*

98. *imḫulla uštiriba ana lā katām šaptiša*

und die Götter, seine Helfer, die ihm zur Seite gingen,
sahen [. . . . . .] Führer, ihr . . . .
. . . . [. . .] *Tiāmat*, kehrte nicht um ihren Nacken.
mit ihren Lippen Widersetzlichkeit (?) . . . . . Wider-
[spenstigkeit:
„. . [. . .] des Herren der Götter, dein Ansturm
[. . . . . . .] ihren Ort (?) sammeln sie sich an (?)
[deinen Ort“.
Da erhob der Herr den Sturm, seine grosse Waffe,
der Mittlings-*Tiāmat*, an der er Rache nahm, entbot er so:
[„. . . . . .] oben trägst du
[stärke? treibe an?] dein Herz und errege den Kampf!
[. . . . . .] Väter — ihre (sie?) . . [. . .]
[. . . . .] Gottheit (?), Geschlecht . . [. . .]
[. . . . . .] dem Gemahl [. . . . . .]
[Du widerstrebtest??] dem göttlichen Gebot
[. . . . . .] nach Bösem trachtetest und
[. . . . . .] meinen Vätern deine Bosheit antatest —
[so möge] deine Schaar angebunden und deine Waffen
[festgelegt werden!
Komm heran! Ich und du wollen kämpfen!“
Als *Tiāmat* das hörte,
da hielt sie sich für verloren (?) und kam von Sinnen.
Es schrie auf *Tiāmat* wild und laut (?),
von unten auf gerade durch fiel zusammen ihr fester Grund.
Sie sagte eine Beschwörung her und sprach ihre Formel
und die Götter der Schlacht, ihre Waffen bot sie auf.
Es näherten sich *Tiāmat* und der Kluge (Berater) unter
[den Göttern, *Marduk*,
zum Kampf stürmten sie heran, kamen nahe zur Schlacht.
Da breitete der Herr sein Netz aus und umschloss sie,
einen Orkan, der hinten stand (?), liess er vor sie los.
Da öffnete er den Mund der *Tiāmat*, um sie niederzu-
[schmettern (?),
liess den Orkan hineinfahren, damit sie ihre Lippe(n) nicht
[schlösse,

99 *izzūti šārī karšaša izanuma*
100. *in-ni-ḫis* (?) *libbašama pāša uš(b)palkī*
101. *iz-zuḳ* (?) *mulmulla iḫtipī karassa*

102. *kirbiša ubattiḳa ušalliṭ libba*
103. *ikmīšima napšātaš uballī*
104. *šalamša iddā ilīša izaza*
105. *ultu Tiāmat ālik pāniināru*
106. *kiṣriša uptarrira puḫurša issapḫa*
107. *u ilāni rīṣuša āliku idiša*
108. *ittarru iplaḫu usaḫḫiru arkātsun*
109. *uši ṣūma napšātuš iṭiru*
110. [*nī*]*ta lamū naparšudiš lā li'i*

111. [*i*-]*sirsunūtima kakkīšunu ušabbir*
112. [*sa*] *pāriš nadūma kamāriš ušbu*
113. [*ga*-]*du tu*(*b*)*pkāti malū dumāmu*
114. *si-rit*(?)-*su našū kalū kiš(s)ukkis*
115. *u išti n-išrit nabnīti šuṭ pulḫāti izanu*
116. *milla* (*k*, *ḳ*)*gallī āliku ka-lu*(?)-?-*ni-ša*
117. *ittadī ṣirrīti idišu*[*nu* + 3? Zeichen]
118. *gadu tukmatišunu šapalšu* [*ikb*]*us*
119. *u Kingu ša ir-ti*(? [etwa 7 Zeichen]*šun*
120. *ikmīšuma itti il*[*āni kamūti*? *im*]*nīsu*

121 *ikimšuma dupšīmāti* (?) [etwa 6 Zeichen)]*tišu*
122. *ina kišibbi iknukamma ir*[1 Zeichen ▬] *itmuḫ*
123. *ištu limnišu ikmū isadu*
124. *aiabu mutta'idu ušapū šurišam*
125. *irnitti Anšar eli nakiru kāliš uššizu*

126. *nis*-(?)*sat Nugimmud ikšudu Marduk ḳardu*
127. *eli ilāni kamūtum ṣibittašu udanninma*

128. *ṣīris Tiāmat ša ikmū itūra arkiš*

und füllte mit starken Winden ihren Bauch,
blähte auf(??) ihr Inneres und riss weit auf(?) ihren Mund,
packte fest(?) den Speer (das Sichelschwert?) und durch-
[stiess ihren Bauch,
durchteilte ihr Inneres und zerschnitt, was darin,
fasste sie und vernichtete ihr Leben.
Ihren Leichnam warf er hin, stellte sich darauf.
Nachdem er die *Tiāmat*, die Führerin, getötet (besiegt?),
zersprengte er ihre Schaar und zerstreute ihre Menge,
und die Götter, ihre Helfer, die ihr zur Seite gingen,
zitterten, fürchteten sich, wandten sich rückwärts.
Er liess sie davonkommen und schonte ihr Leben.
Von einer Umschliessung waren sie umgeben, der man
[nicht entrinnen konnte.
Er umzingelte sie und zerbrach ihre Waffen.
In das Netz waren sie geworfen, sassen im Garne
und füllten die Weltteile mit Geheul,
trugen seine Strafe . . . . .
Und die elf Geschöpfe füllte er mit(?) Schrecken
. . . .
Er legte ihnen Seile an [. . .] ihre Hände
und trat ihren Widerstand unter sich nieder.
Und *Kingu*, welcher . . . [und] ihre . . . . .
Er fesselte (überwand) ihn und bestimmte ihn zu den ge-
[fesselten (überwundenen) Göttern.
Er entriss ihm die Schicksalstafeln [. . . .] sein(e, en) [. . .]
stempelte ihn mit dem Siegel und fasste . [. .].
Nachdem er seinen Gegner gefesselt und . . . . .
und den gefürchteten Widersacher zu . . . . gemacht
und *Anšar*'s Ueberlegenheit über den Feind überall hin
[festgestellt hatte
und der streitbare *Marduk* die Absicht *Nugimmud*'s erreicht
und seine Haft über die gefesselten (überwundenen) Götter
[stark gemacht,
da kehrte er zur *Tiāmat*, die er gefesselt (überwunden),
[zurück,

129. *ikbusma bī'lum ša Tiāmatum išidsa*
130. *ina mid(ṭ)išu lā maš(?)-dī u-šat(?)-ti muḫḫa*
131. *uparri'ma ušlāt dāmiša*
132. *šāru iltānu ana puzrāt uštabil*
133. *imuruma appušu iḫdū irī'šu*
134. *šidī' šulmānu ušabilušunu ana šāšu*
135. *inūḫma bī'lum šalamtuš ibarrī*
136. *šir-ku-b(p)u uzāzu ibannā niklāti*
137. *iḫpīšima kīma nu-nu maš(?)-dī' ana šināšu*
138. *mišluššа iškunamma šamāma uṣallil*

139. *išdud parku maṣṣaru ušaṣbit*

140. *mī'ša lā šūṣāšunūti umta'ir*
141. *šamī' ibir ašrātum iḫīṭamma*
142. *uštamḫir miḫrat zuabbi šubat Nugimmud*

143. *imšuḫma bī'lum ša zuabbi nu-tu-uš-šu*
144. *iškalla tamsilašu ukīn Išara*

145. *iškalla Išara ša ibnū šamāmu*
146. *Anim Bī'l u Ia maḫāzišun ušrammā*

(Den Commentar

V. Anfang der fünften Tafel

1. *Ubaššim manzaza ilāni rabūti*
2. *kakkabī' tamšilšu[-nu] Mašī ušziz*
3. *uaddī šatta ku[l-la-a]t(?) iṣrāta u [m]aṣṣir*
4. *12 arḫi kakkabī' 3 ušziz*
5. *ištu ūmī ša šatti uṣṣi(?) ana(?) uṣu(ū?)rāti*
6. *ušaršid manzaz Nibiri ana uddū riksišun*

7. *ana lā ipī'š anni lā igū manama*
8 *manzaz Bī'l u Ia ukīn ittišu*

der Herr trat nieder den Grund der *Tiāmat*,
mit seiner grausamen(?) Waffe(?) . . . .,
durchschnitt die Adern(?) ihres Bluts
und liess es vom Nordwind bringen zu verborgenen Örtern.
Er sah es und sein Antlitz freute sich, frohlockte,
Geschenke, eine Friedensgabe, liess er sich bringen.
Da ward besänftigt der Herr, betrachtete ihren Leichnam,
. . . . und erzeugte Kunstreiches.
Er zerschlug sie wie ein . . . *nu-nu* (e. Waffe!) in zwei Teile,
stellte die Hälfte von ihr auf und machte sie zu einer
[Decke, zu einer Himmelswölbung,
schob [davor] einen Riegel (Schieber) und liess einen Hüter
[sich hinstellen
und befahl ihm, ihre Wasser nicht herausströmen zu lassen.
Den Himmel verknüpfte er mit(?) den [unteren] Gegenden und
stellte ihn gegenüber dem Urwasser, der Wohnung des
[*Nugimmud* (= *Ía*).
Dann mass der Herr den Umkreis des Urwassers
und errichtete einen Grossbau gleichwie jenen (d. i. den
[Himmel) [nämlich] *Íšara*,
den Grossbau *Íšara*, den er als eine Himmelswölbung baute,
und liess *Anu*, *Bīl* und *Ía* in ihren Wohnplätzen hausen.

hierzu siehe unten.)

(= K 3567 + kleineren Fragmenten.)

Er machte die Standörter der grossen Götter,
Sterne gleichwie sie, und setzte die Tierkreisgestirne ein.
Er kennzeichnete das Jahr und zeichnete alle(?) Bilder.
12 Monate [und je?] drei Sterne setzte er ein.
Nachdem er die Tage des Jahres in(?) den Bildern . . . .
legte er hin den Standort des Jupiter, um zu kennzeichnen
[ihre Schranke(n),
damit Keiner (nämlich der Tage) abweiche, noch sich verirre.
Den Nordpol und Südpunkt setzte er zugleich mit ihm fest.

9. *iptī'ma abullī ina ṣīlī' kilallān*
10. *šigāru uddannina šumī'la u imna*
11. *ina kabittišama ištakan ilāti*
12. *Nannaru uštī'pā mūša iḳtīpa*

13. *naddīšumma šuknat mūši ana uddū ūmī(-i?)*

14. *arḫišam lā naparkā ina agī' uṣīr*

15. *ina rī's arḫima napāḫi līlāti*
16. *ḳarnī nabāta ana uddū šamāmu*
17. *ina ūmi sibī agā [šumšu] la*
18. *ana*(?) *14-tu lū-sutamḫurat mis-li*(?) [*arḫi?*] *šam*

19. [2—3 Zeichen] *ma*(?) *Šamaš ina išid samī' ina* [*napāḫi*] *ka* (eventuell *aṣīka*)
20. [3 Zeichen?] *us*(?) *ti sutaksibamma bi*[4 Zeichen?] *uš*
21. [4 Zeichen? + *Iš*] *tar ana ḫarrān Šamaš šutaḳrib* [*bi*]
22. [4 Zeichen? + *Iš*] *tar lū-sutamḫurat Šamaš lūšaba*

23. [etwa 6 Zeichen] *sitā ba'ī uruḫsa*
24. [etwa 7 Zeichen + *sutak*] *ribama dīna dīnu* (folgen noch 2 Zeilen mit resp. *ḫabasu*(?) u. *-nu*(?)*iāti* (= mir) am Ende).

(Den Commentar

VI. Anfang der siebenten(?) Tafel (= 345 + 248 + 147).

Es bleibt von der eigentlichen Schöpfungsgeschichte noch das Fragment 345. 248. 147 bei Delitzsch, *Lesestücke*[3] Seite 94—95 zu besprechen. (Die Literaturangaben dazu siehe bei Bezold, *Bab. Literatur* p. 174.) Wir haben schon oben bemerkt, dass es jedenfalls hinter die fünfte Tafel zu setzen ist, da es wohl gewiss zu derselben Redaction gehört, zu der die im Vorigen behandelten Texte zu rechnen sind. Es könnte dies zwar als nicht ganz sicher erscheinen. Während nämlich nach den oben übersetzten Fragmenten

Und er öffnete Tore zu beiden Seiten,
befestigte einen Verschluss zur Linken und zur Rechten.
In die Mitte des(r?)selben(?) setzte er den Zenith.
Den (Neu)mond liess er aufstrahlen und unterstellte ihm
[die Nacht
und kennzeichnete ihn als einen Nachtkörper. Um die
[(den?) Tage (Tag?) zu kennzeichnen,
bedeckte(?) er ihn allmonatlich ohne Aufhören mit einer
[Königsmütze,
um am Anfang des Monats am Abend aufzuleuchten,
dass die Hörner glänzten, um den Himmel zu kennzeichnen,
um am siebenten Tage die Königsmütze zu hälften.
Nach(?) dem 14ten (resp. Jeden 14ten) mögest Du gegen-
[überstehen(?) der Hälfte(?) monatlich(?)
[. . . .] *Šamaš*, wenn du am Grunde des Himmels aufstrahlst
[(resp. aufgehst),
[. . . . .] . . . .
[. . . *Iš*]*tar*, komm' (bringe?) an den Weg der Sonne heran!
[. . . . *Iš*]*tar* möge gegenüberstehen (-bringen?), die Sonne
[möge stehen bleiben,
[. . . .] suche (sucht?), strebe hin (strebt hin?) zu ihrem Wege!
[. . . . .] komm' (bring'?) heran und richte das
[Gericht.

hierzu siehe unten.)

Marduk allein als Weltbildner gilt, scheint das in Rede stehende Bruchstück die Götter insgesammt als dabei beteiligt zu denken. Dasselbe beginnt mit: *Inuma ilāni ina puḫrišunu ibnū* [ ] *ubaššimu* [ ] *ru-mi iḳ*(*k*)-*ṣu* [ ] *ušapū* [*šiknā*]*t* [ ] *napišti* [ ] *būl ṣīri* [*umām*] *ṣīri u nammaššī* [*ṣīri*] = „Als die Götter in ihrer Gesammtheit bildeten, (da?) machten (sie?) . . . ., vollendeten Lebe[wesen] . . . ., Vieh des Feldes, [Getier] des Feldes und Gewürm [des Feldes]". Allein es ist ja nicht einmal notwendig, dass *Marduk* auch Bildner der lebenden Wesen ist und Berossus deutet nach Alexander Polyhistor mit den Worten: *κελεῦσαι ἑνὶ τῶν θεῶν τὴν*

κεφαλὴν ἀφελόντι ἑαυτοῦ τῷ ἀπορρυέντι αἵματι φυρᾶσαι τὴν γῆν καὶ διαπλάσαι ἀνθρώπους καὶ θηρία τὰ δυνάμενα τὸν ἀέρα φέρειν . . . . (EUSEBIUS, *Chronicorum liber prior*, ed. SCHOENE p. 18) und nach denen des EUSEBIUS: *τοῦτον τὸν θεὸν ἀφελεῖν τὴν ἑαυτοῦ κεφαλὴν, καὶ τὸ ῥυὲν αἷμα τοὺς ἄλλους θεοὺς φυρᾶσαι τῇ γῇ, καὶ διαπλάσαι τοὺς ἀνθρώπους* (s. EUSEBIUS l. c. p. 16; vgl. zu der wahrscheinlichen Umstellung dieses Passus SCHOENE auf S. 16, Ann. 9 l. c. und BUDDE, *Bibl. Urgeschichte* S. 477 f.) bestimmt an, dass *Marduk-Bîl* nicht als Bildner des Lebendigen zu denken ist. Vgl. die Uebersetzung in der *Armen. Chronik* (: . . . praecepisse, ut — commisceret hominesque crearet), die den Sinn des Originals richtig wiedergiebt. Nur stimmt dazu wiederum nicht, dass auf Fragment 18 (s. unten) Obv. Z. 15 *Marduk* ganz bestimmt auch als Bildner der Menschen bezeichnet wird (: *ana padîšunu ibnû amîlûtu* d. i. um milde gegen sie zu sein, bildete er die Menschen). Siehe ibid. Z. 18.

Das Fragment 345. 248. 147 ist zu verstümmelt, als dass wir demselben noch sonst etwas irgendwie Sicheres entnehmen könnten. — Wenn DELITZSCH(-SMITH) (*Chald. Genesis* S. 74) Z. 9 übersetzt: „der Gott *Nin-si-ku* (das ist *Nin-igi-azag*) liess werden zwei“, so ist ein ähnlicher Sinn der ergänzt zu denkenden Zeile gar nicht so undenkbar. Allein bis auf Weiteres steht dort für uns nur: *Ninigiazag 2 ṣu-ḫa-*[ ]. Letzteres mag man zu *ṣuḫârî* d. i. „zwei (ganz) Kleine“ ergänzen (was, soviel ich weiss, auch DELITZSCH tut).

Wenn wir also vorläufig darauf verzichten müssen, zu den Angaben des BEROSSUS über die Schöpfung und Bildung des Menschen in den keilschriftlichen Weltschöpfungslegenden die entsprechenden Parallelen zu finden, so gestatten uns doch erfreulicher Weise andere Texte, den Schluss zu ziehen, dass auch dieser Abschnitt des BEROSSUS zum Teil wenigstens auf echtbabylonischer Ueberlieferung beruht, insbesondere in dem Punkte, dass *Marduk*, wenn auch mitbeteiligt an der Schöpfung des Menschen (siehe die eben citierten Stellen des Fragments 18), doch nicht

als ihr eigentlicher Bildner angesehen wird. Es werden in den bisher veröffentlichten mythologischen Texten zwei Menschen als unmittelbar durch göttliche Schöpfertätigkeit entstanden erwähnt. Der eine hiervon ist *Uddušunamir*, den *Ía* bildet (*Höllenfahrt der Istar* Rev. 11 f.), und der andere *Ía-banī*, welcher zwar von einer ihrem Wesen nach bisher unbekannten (siehe dazu unten S. 294 A. 1) Göttin *A-ru-ru* gebildet wird, aber den Namen: „*Ía*-bildet“ trägt (*Nimrod-epos* S. 8 Z. 30ff.). Es scheinen also wenigstens einige Gründe dafür zu sprechen, dass unter dem „einen der Götter“ bei Berossus speciell *Ía* zu verstehen. Gerade hierfür liegen aber noch andere Beweismomente vor. Nach der zuletzt angeführten Stelle wird *Íabanī* aus *ṭīṭu* = „Ton, Lehm“ gemacht. Die Schöpfertätigkeit der *Aruru* beim Bilden des Menschen ist also, genauer genommen, die eines Töpfers, Tonbildners. Der Gott *Ía* führt aber unter seinen zahlreichen bedeutungsvollen Namen auch öfters den eines „Töpfers, Tonbildners“. S. hierzu II R 55, 40cd ff.: (*dingir*) NUN(!)-*ur*[-*ra*] und (*dingir*) 𒐀-DUG-ḲA (= GA?)-BUR = *Ía* einer-, sowie II R 58, Nr. 5, 57: NUN-*ur-ra* = (*dingir*) DUG-ḲA-BUR = *Ía ša pa-ḫa-ri* andererseits. Siehe ferner V R 51, 71—72b: NUN-*ur-ra* = *Ía*. Dass *paḫaru* mit diesen Ideogrammen „Töpfer“ heisst, geht nicht nur aus aramäischem פחרא hervor, sondern auch aus den Keilschrifttexten selbst. II R 26, 12f.ef wird nämlich der ŠU-GAL-AN-ZU als (DUG-ḲA-BUR =) *pa-ḫaru mu-di-í ka-la* (! gegen II R und Strassmaier, *Alph. Verzeichnis* Nr. 6891) d. i. als *paḫaru*, „der Alles weiss“, das ist wohl als „Töpfermeister“ oder „Kunsttöpfer“ bezeichnet, während wir in einem Berliner Syllabar, dessen Veröffentlichung dringend zu wünschen wäre, unter lauter Namen für Ausübende einer Berufstätigkeit auch den Namen ŠU-GAL-AN-ZU[1]) = *paḫaru*[2]) finden. Es wird

---

1) Vgl. V R 32, Nr. 3, wo ŠU-GAL-AN-ZU-RU (!) unmittelbar nach DUG-ḲA-BUR = *paḫaru* erwähnt wird.

2) Diese Namen sind *malaḫu* = מלחא, *paḫaru* = פחרא, *nap-pa*(?)-*ḫu*

demnach *Ía* unfraglich als „Töpfer", „Tonbildner"[1]) bezeichnet, er bildet auch sonst Menschen und diese werden als aus Ton gebildet gedacht. Daraus dürfte geschlossen werden, dass auch bei der Urschöpfung des Menschen *Ía* als der eigentliche Bildner beteiligt zu denken ist. Die lückenhaften Zeilen des uns beschäftigenden Fragmentes der Schöpfungslegenden, in denen des *Ía* im Besonderen Erwähnung geschieht, dürften demnach irgendwie in diesem Sinne gedeutet werden. — Interessant ist, dass der Mensch

= נפחא, *na-ag-(ka? =) ga-ru* = נגרא (? s. hierzu den Index dieses Buches), *bar-gul-lum*(?) = Steinmetz = ארגבלא(?) und *aš-ka-pu* wohl = אשכפא = Schuster.

1) Ebenso auch *Bîlit*, die grosse Mutter alles Lebendigen, die nach einer Auffassung die Menschen gebiert (siehe z. B. Z. 116 des Sintflutberichtes und das [illegible]. *Mûlittu* = *muallidtu-mulittu* = Gebärerin). Siehe dazu II R 55, 30 a b. SU-GAL-AN-ZU = *Bîlit ilani*, besonders aber Z. 23 desselben Textes, wo jedenfalls mit K 4349 Col. II [*Nin*]𒁹𒁹 DUG-ḲA-BUR mit der Glosse *pa-ḫa-ru*(?) = *Bîlit ilani* zu lesen ist (so nach meiner Collation). Es ist bemerkenswert, dass diesen Zeilen [ ]𒁹𒁹𒁹*-ru* = *Bîlit ilani* vorhergeht, worauf sich das Wiederholungszeichen 𒁹𒁹 bezieht. Sollte dies zu *A-ru-ru*, dem Namen der Göttin, die den *Lulu* bildet, zu ergänzen, demnach unter dieser lediglich *Bîlit* zu verstehen sein? S. hierzu h. d. Nachtr.

VII. Hauptteil der letzten (?) Tafel

Obvers.

1. [*Marduk*] (*Dingir*-)*Zi* [. . . . .]
2. *ša ukînu* [. . . . .]
3. *alkâtsun* [. . . . . .]
4. *ai immasî ina apâti* [. . . . .]
5. (*Dingir*-)*Zi-azag šalšiš imbû mukîr* (?) *tililti*

6. [*Marduk*] *il šâri tâbi bîl tašmî u magâri*

7. *mušabšî simri u kubuttî mukîn ḫigalli*

nach babylonischer Vorstellung aus Lehm, nach der hebräischen Schöpfungsgeschichte wenigstens aus Erde gemacht wird. Hiernach ist auch zu verstehen, wenn es heisst, dass die in der Sintflut umgekommenen Menschen wieder zu Ton, Lehm wurden (siehe unten den *Sintflutbericht* Z. 127 cf. Z. 112). Wie der Mensch nach hebräischer Vorstellung aus עפר gemacht und wieder zu עפר = Erde wird, so wird derselbe nach assyrisch-babylonischer aus *ṭîṭu* (*ṭîṭṭu*) = Lehm, Ton gemacht, um wieder zu *ṭîṭu* zu werden. Man könnte daran denken, dass die eigentümliche Bodenbeschaffenheit des babylonischen Landes, in der die Marsch = *ṭîṭu* das war, was für die Hebräer der Humus = עפר, für diese Vorstellung von Einfluss gewesen ist. Indes ist das nicht nötig, da auch den Hebräern die Anschauung, dass der Mensch aus Ton gebildet, nicht ungeläufig ist. S. *Hiob* 33, 6: מחמר קרצתי[1] גם אני.

---

1) Beachtenswert ist, dass wohl gerade dieses Wort קרץ im *Nimrod-epos* von dem Lehm gebraucht wird, aus dem *Íabanī* gemacht wird (Seite 8 Z. 34 ff.: *Aruru imtasī kātī'ša ṭîṭa iḳ-ta-ri-iṣ ittadī ina ṣî'ri* [ ] *Íabanī ibtanī ḳurādu ilidti ṣîrti kiṣir Ninib* etc. = *Araru* wusch ihre Hände, brach ein Stück Lehm ab und warf es auf die Erde [ ] und machte *Íabanī* als einen Krieger, als einen hehren(?) Sprössling aus der Schaar des *Ninib* etc.

(= Fragment 18).

Obvers.

[*Marduk*] (*Dingir-*)*Zi* [. . . . . .]
welcher festsetzte [. . . . . .]
ihre Wege [. . . . . .]
es (er?) werde nicht vergessen in der Gemeinschaft(?) [!"]
(*Dingir-*)*Zi-azag* nannte(n) er (sie) [ihn] drittens „den, der [Herrliches bewirkt,
[*Marduk*] Gott des guten Windes, Herr des Erhörens und [Willfahrens,
der den Wunsch(?) vollendet und die Reichlichkeit, der [Ueberfluss bewirkt,

8. *ša mimma nīṣu ana maʾdī utīru*
9. *ina pušḳi danni nīṣinu šārišu ṭābu*

10. *likbū littaʾidu lidlula dalīlišu*
11. [*Marduk*] (*Dingir-*)*Aga-azag ina ribī līšarriḫu aprāti*

12. *bīl šiptu íllitim muballiṭ mītī*
13. *ša ilāni kamūti iršū taiāru*
14. *ab*(*p*)*šāna índu ušassiku íli ilāni nakirišu*

15. *ana padīšunu ibnū amílūtu*
16. *rīmīnū ša bulluṭu bašū ittišu*
17. *likūnama ai immašā amātušu*
18. *ina pī ṣalmāt ḳakḳadu ša ibnā ḳātāšu*
19. [*Marduk*] (*Dingir-*)*Tu-azag ina ḫanši tāšu ílla pāšina* [*littabbal*
20. *ša ina šiptišu íllitim issuḫu naḳab limnūti*

21. (*Dingir-*)*Ša-zu mudī libbi ilāni ša ibarrū karšu*

22. *ipīš limnīti lā ušīṣū ittišu*
23. *mukīn puḫru ša ilāni* [*muṭīb?*] *libbišun*

24. *mukanniš lā ma*(*ā?*)*gi*[*ri* + eine halbe Zeile]
25. *mušīšir kítti* [mehr als eine halbe Zeile]
26. *ša sarti u-šat-*[eine halbe Zeile]
27. [*Marduk*] (*Dingir-*)*Zi-si mu-šat-*[*bu-u mí-ḫi-í?*]

28. *mukkiš šuḫarratu* [4 Zeichen?]
29. [*Marduk*] (*Dingir-*)*Šug-kur šal*(!?)-*šiš nāsiḫ* [*aiabī*(?) + ?]

30. *mu*[*sap?*)*piḫ adīšunu* [4 Zeichen?]
31. *m*[*u-bal*]-*li* [*nap-ḫar*] *rag*[*gi* + 4 Zeichen?] folgen noch [zwei Zeilen mit resp. 1 und 2 Zeichen(resten?)

der etwas Geringes zu Vielem macht.
Unter der gewaltigen Strenge verspüren wir seinen guten
[Wind",
möge er sagen, rühmen und ihn preisen!
(*Dingir-*)*Aga-azag* [nannte er?] [*Marduk*] viertens: „Möge
[er die Königsmützen strahlen machen!
Herr der reinen Besprengung, der die Toten erweckt,
der den gebundenen [überwundenen] Göttern Gnade erwies,
und sein aufliegendes Joch (?) die Götter seine Feinde
[tragen liess,
um milde gegen sie zu sein, die Menschen schuf,
der Barmherzige, dem es zusteht, lebendig zu machen.
Bestehen möge, nicht vergessen werden das Wort von ihm
im Munde der Schwarzköpfigen, welche seine Hände schufen!"
(*Dingir-*) *Tu-azag* [nannte er?] [*Marduk*] fünftens: „Möge er
[seine reine Beschwörung über ihren Mund führen!
Der durch seine reine Besprengung die Verwünschung (?)
[der Bösen entfernt",
(*Dingir-*)*Ša-zu*, „der das Herz der Gött erkennt, der in den
[„Bauch" sieht,
der mit bösem Tun sich nicht befasst (?),
der die Versammlung der Götter veranstaltet, der ihr
[Herz er[freut],
der die Unbotmässigen beugt [ ]
der der Rechtlichkeit Gelingen giebt [ ]
der Widerspenstigkeit . . . [."]
(*Dingir-*)*Zi-si* [nannte er?] [*Marduk*], „der den [Sturmwind
[dahinfahren?] lässt,
der das Staubgewühl dahinstürmen lässt [."]
(*Dingir-*)*Šug-kur* [nannte er?] [*Marduk*] drittens (?), „der die
[Feinde . . .] ausrottet,
der ihre Verträge . . . . . . [ ]
[der die Gesammt]heit der Bö[sen verni]chtet [. . . .]

Revers.

1. + 2 (?). [Spuren von nicht ergänzbaren Zeichen]
3. [4? Zeichen] (*kakkabu*) [ ] [*ša ina šamī́ šūpū*]
4. *lū-ṣabit rī́šu arkāt rī́*[*šu arḳāt . . . šā lippalis*?]

5. *mā ša Kirbiš-Tiāmat i-tib-bi*[*ru lā nīḫu*]

6. *šumšu lū Nibiru āḫizu* [*Kirbiš*? *Tiāmat*]
7. *ša kakkabī́ šamāmí alkātsunu lī*[*kīn*]

8. *kīma ṣī́ni lirtā ilāni gimrašun*
9. *likmī́ Tiāmat niṣīrtaša līsīḳ u likrī*

10. *aḫrātaš nīši labāriš ūmí*
11. *liššīma lā uk*(?)-*tali lībil ana ṣāti*

12. *aššu ašri ibnā iptiḳa dannina*
13. *bī́l mātāti šumišu ittabī a*[*bu*] *Bī́l*
14. *zikri Igigi imbū naḳabšun*

15. *išmī́ma Ía kabittašu itíngū*
16. *mā ša admíšu ušarriḫu zikrūšu*
17. *šū kīma iātima Ía lū-šumšu*
18. *rikis parṣī́a kālišunu lībilma*

19. *gimri tī́rī́tia šū littabal*
20. *ina zikri ḫanšā ilāni rabūti*
21. *ḫanšā šumī́šu imbū ušatiru alkatsu*

22. *lisṣabtuma maḫrū līkallim*
23. *ínḳu mūdū mitḫariš limtalku*

24. *līšannīma abu māri līšaḫiz*

25. *ša rī́'ī u nāḳidi līpattā uznāšun*
26. *liggīma ana bī́l ilāni Marduk*

Revers.

[. . . .]
[. . . . .] (Stern) [ ] [der am Himmel aufstrahlt],
möge er den Hinterkopf erfassen (?), den [Hinterkopf . . .
[möge er sehen (?)]
und, weil er [ohne zu ermatten], Mittlings-*Tiâmat* durch-
[querte,
so soll sein Name sein *Nibiru*, Packer der [Mittlings-*Tiâmat*?]!
Von den Sternen des Himmels möge er ihre Wege [fest-
[setzen],
wie Schafe weiden die Götter, sie alle!
Fassen (überwinden) möge er *Tiâmat*, ihr „Verborgenes“
[(d. i. Leben) bedrängen und in Not bringen,
für die Zukunft der Menschen, für das Altern der Tage
sie wegnehmen, nicht zurückhalten (??), fortbringen für die
[Nachzeit!
Weil er die Erde gebaut, die Veste gefertigt,
nannte „Herr der Länder“ seinen Namen der Vater *Bîl*,
einen Namen, den die *Igigi* als ihre Verwünschung (??)
[aussprechen.
Es hörte [dies] *Ía* und sein Gemüt ward heiter,
und von seinem Sohne machte er herrlich seine(n?) Namen.
„Er, wie ich, *Ía* soll sein Name sein.
Die Verpflichtung aller meiner Gebote, möge er über-
[bringen
und die Gesammtheit meiner Befehle möge er übermitteln!“
Nach dem Namen der 50 grossen Götter
nannte er 50 Namen [für] ihn und machte seinen Wandel
[hervorragend.
„Es möge . . . . und offenbaren.
Der Weise, Kundige möge zugleich (?) sich besinnen (be-
raten),
dem (der?) Vater möge [er] [davon] erzählen und den
[Sohn belehren,
dem Hirten und Hüter (d. i. d. Könige) die Ohren öffnen,
dass er sich freue über den Herrn der Götter, *Marduk*!

27. *mātsu liddiššā šū lū-šalma*
28. *kínat amātsu lā ínāt ḳibītsu*
29. *ṣīt pīšu lā uštípil ilu aiumma*
30. *ikkilimmuma ul utār(r)a kišādsu*
31. *ina sabāsišu uzzašu ul immaḫḫaršu ilu mamman*

32. *rūḳu libbašu šu'it* (?) [3 Zeichen?].
33. [1 Zeichen?] *anni u ḳillati maḫaršu i-ba-ḫi* (?)(2 Zz.?)

(Den Commentar

Die babylonischen Schöpfungslegenden bei den (Griechen? und) Juden.

Dass der uns bis jetzt vorliegende, im Obigen übersetzte Teil der babylonischen Schöpfungsmythen die Angaben des Berossus im Grossen und Ganzen bestätigt, braucht nicht erst ausführlich auseinandergesetzt zu werden.

Apsū und *tiāmat* sind dort das Uranfängliche, bei Berossus σκότος und ὕδωρ. Wie dieser, erzählt auch der Originalbericht im weiteren Verlauf von urweltlichen Ungeheuern. Deren Herrscherin ist resp. *Kurbiš-Tiāmat* und Ὀμόρ(ω)κα-Θαυάτθ[1]) (siehe dazu unten). Dort spaltet sie *Marduk* in zwei Teile, hier Βῆλος d. i. *Bíl-Marduk*. Nach originalbabylonischer Anschauung wird aus dem einen Teile der Himmel, dann, wohl aus dem anderen, *Íšara* (d. i. das „Haus des Gedeihens", s. o. S. 195 ff. =) die Erde gemacht, nach Berossus, der sich hierin klarer ausdrückt, bestimmt aus dem einen Teile der Himmel, aus dem anderen Teile die Erde. Darauf berichten die Keilinschriften von der Ordnung des Himmels, der Festsetzung der Gestirne etc. (durch *Marduk*), dann von der Schöpfung der lebenden Wesen durch die Gesammtheit der Götter, wovon Berossus insofern abweicht, als er, wie es scheint, zuerst

1) Conjectur Lenormant's für Θαλάτθ (*Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 3. Aufl. t. II, p. 203).

Und sein Land möge gedeihen, ihm möge es wohlgehen!
Beständig ist sein Wort, nicht verändert wird sein Befehl,
was aus seinem Munde hervorgeht, verwandelt kein Gott.
Blickt er böse an, wendet er seinen Nacken nicht,
in seinem Zürnen, seinem Grimme kommt ihm kein Gott
[gleich.
Der Weitherzige . . [. . . . .]
[der, welcher] Sünde und Frevel [tut?], vor ihm . . [. .]

hierzu siehe unten.)

Menschen und Tiere, darauf die Sterne, die Sonne und den Mond sowie die übrigen Planeten werden lässt, während er aber (vielleicht in Uebereinstimmung mit den Keilinschriften) die lebenden Wesen nicht durch *Βῆλος*, sondern durch „einen" der Götter oder die andern Götter formen lässt. — Es ist hier noch ein Punkt zu besprechen, nämlich der Name Ὀμόρ(ω)κα. Die verschiedenen, immer nur halbbefriedigenden Experimente, die man mit diesem gemacht, um ihn als babylonisch zu erweisen und ihm eine babylonische Etymologie zu verschaffen (siehe darüber SCHRADER, *KAT.*[2] Seite 13 f.: *Um-uruk*, und zuletzt DELITZSCH, *Wörterbuch* S. 100, Z. 23, wo er in dem unverstandenen *ummu-ḫubur* das Prototyp desselben erkennen will), sind als missglückt anzusehen und sind missglückt, weil man nicht an richtiger Stelle den Hebel einsetzte. Für den, der die babylonischen Schöpfungsgeschichten des BEROSSUS und die der Originaltafeln kennt, bedarf es kaum einer Andeutung, dass Ὀμορ(ω)κα-Θαυατθ identisch sein muss mit der in diesen des Oefteren vorkommenden Bezeichnung der *Tiâmat* als der *Kirbiš*-[1]) *Tiâmat*. Aber

---

1) Zur Lesung *Kirbiš* cf. V R 21, Nr. 4 Rev. 42 u. 51 u. DELITZSCH bei HAUPT, *SFG.* S. 69. Eine Anspielung auf *Kirbiš-Tiâmat* dürfte III R 12, Slab II, 31—32 vorliegen (*ašar Purâttu mîša ušišširu kirbuš tâmtim galidti*, was zu übersetzen: „wo der Euphrat sein Wasser hineinleitet in's fürchterliche Meer"). Siehe DELITZSCH, *Paradies*, Seite 140 Anm. 36 und

wie dies? Ich meine, die Lösung dieses Rätsels ist einfach. *Kirbiš* heisst „mittlings". Mitte heisst im Sumerischen auch *muru(b)*. Das assyrische Adverbialsuffix *iš* steht in einem bis jetzt einigermassen unerklärlichen Verhältnis zu sumerischem *-ku*, welches zum Teil dasselbe wie jenes ausdrückt und sogar in einigen Ausdrücken ins Assyrische übergegangen ist. So ist für *šattišam* auch *satta(k)ka(m)* im Gebrauch (I R 67, II, 12; V R 34, Col. III, 52; siehe Delitzsch, *Grammatik* S. 216) und *uddakam* sowie *uddakku* bedeuten dasselbe wie *ūmíš-am*. Ein sumerisches *muruku* würde demnach absolut dasselbe wie assyrisches *kirbis*[1]) ausdrücken. *Muruku* würde zu Ὀμυρ(ω)κα fast genau stimmen und ich würde meine Vermutung für sicher halten, wenn nicht das Anfangs-*o* des griechischen Wortes noch unerklärt wäre. Indes ist zu beachten, dass die armenische Version der Chronik dafür Marcaje bietet, ohne einen Vocal im Anfang des Wortes, und es durchaus nicht undenkbar ist, dass das dem ev. urspr. Worte μυρ(ω)κα vorhergehende Wort ὄνομα, welches einigermassen an dasselbe anklingt, das Anfangs-*o* desselben hervorgerufen hat. Jedenfalls ist der eventuelle Abfall eines als ursprünglich anzunehmenden Anfangsvocals *o* in der arm. Version nicht erklärlich (nach freundlicher Mitteilung des Herrn Prof. Hübschmann). —

Als Laie auf dem Gebiete griechischer Philosophie kann ich mir kein Urteil darüber anmassen, ob und wie

---

S. 174 zu der Stelle. — *Kirbiš* erkläre ich durch „mittlings" mit Rücksicht (einerseits auf Fragment 18, Rev. 5 (o. S. 298), „weil er die *Kirbiš-Tiamat* durchquerte", andererseits) darauf, dass *Marduk* nach dem oben S. 288 Z. 137 Mitgeteilten die *Tiamat* „mittlings" entzweischnitt.

1) Es ist beachtenswert, dass gerade in den *Tiamat*-Texten das Suffix *-iš* mit einer Freiheit verwandt wird, wie kaum irgendwo, einer Freiheit, die ihre Erklärung finden würde, wenn wir ein sumerisches Original annähmen, welches an dessen Stelle überall *ku* hätte. (S. o. S. 266.) Siehe z. B. Tafel IV Z. 60: *ašriš Tiamat* = an den Ort der *Tiamat*, Z. 94: *šašmiš tahaziš* = zum Kampf, zur Schlacht, Z. 109: *napšatuš* = eig. „zum Leben", Z. 112: *sapariš* = in das Netz, ibid. *kamariš* = im Garne etc.

weit nun die im Obigen kurz dargelegten Ansichten der Babylonier über die Ursprünge der Welt die griechischen Kosmologen beeinflusst haben, ob z. B. das homerische (*Ilias* XIV, 201): Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθὺν oder das Orphische (siehe PLATO, *Cratylos* XIX, 402 B): λέγει δέ που καὶ Ὀρφεὺς ὅτι Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίρροος ἦρξε γάμοιο ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπυιεν (siehe hierzu O. GRUPPE, *Die griechischen Culte und Mythen*, I, 614 ff.), das χάος des HESIOD etc. originalgriechischem Geiste entsprungen oder im letzten Grunde auf den Orient und dann auf Babylonien zurückzuführen sind. Besonders bei PHERECYDES finden sich in den äusserst dürftig erhaltenen Resten seines Ἑπτάμυχος derartige Anklänge an die kosmischen Ideen der Babylonier, dass es äusserst schwer fällt, einen Zusammenhang zu leugnen. Darauf freilich zunächst, dass nach verschiedenen Zeugnissen (siehe STURZ, *Pherecydis fragmenta* p. 39 f.) PHERECYDES, wie THALES, das Wasser für die ἀρχή aller Dinge erklärte, ist kein grosses Gewicht zu legen; denn nach ZELLER, *Philosophie der Griechen*[4], 75 sind die dafür eintretenden Gewährsmänner von geringer Zuverlässigkeit und der sicher bezeugte Ausspruch des PHERECYDES: Ζεὺς μὲν καὶ Χρόνος εἰς ἀεὶ καὶ Χθὼν ἦν bei DIOGENES LAERTIUS I, 119 scheint jene Annahme auszuschliessen. Doch dürfte auch dies nicht so durchaus bestimmt sein. Denn nach CLEMENS ALEXANDRINUS *Stromata* VI, 621 A. lässt ja PHERECYDES die γῆ und den ὠγῆνος erst in der Zeit in das mythische Gewand hineinweben, wonach man unter der uranfänglichen Χθὼν nicht die geordnete Erde, sondern eher ein Chaos, wie das des HESIOD, zu verstehen hätte, wie CONRAD, *De Pherecydis Syrii aetate atque cosmologia* (p. 24 ff) auch annimmt. Doch darf auf diese Vorstellung des PHERECYDES, wie gesagt, kein zu grosses Gewicht gelegt werden. Aber der für PHERECYDES sehr charakteristische, der Bildung und Ordnung der Welt vorangehende Kampf des Χρόνος-Κρόνος mit dem Schlangenwesen Ὀφιονεὺς und dessen Heerschaaren, eben-

falls Schlangenwesen, erinnert doch so sehr an den in der babylonischen Kosmogonie der Bildung von Himmel und Erde vorangehenden Kampf des Weltbildners *Marduk-Bîl-Ζεὺς* mit dem Drachen *Tiâmat* und ihren Schlangenwesen etc., dass es der Untersuchung wenigstens wert ist, ob diese Coincidenzpunkte zufälliger Natur sind. — Ganz besonders scheinen sich die beiden Kosmogonien darin zu berühren, dass in der babylonischen vor dem Kampfe des *Marduk-Bîl* mit der *Tiâmat* von einem Gewande die Rede ist, welches er durch seinen Befehl verschwinden und werden lässt und welches irgendwie auf seine spätere Schöpfertätigkeit Bezug hat, während PHERECYDES nach MAXIMUS TYRIUS und CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* die Erde, den *ὠγῆνος* und die Behausungen des *ὠγῆνος* in ein Gewand einwirkte. Doch ist dieser letztere scheinbare Berührungspunkt gewiss nur für zufällig zu erachten. —

Von besonderer Wichtigkeit ist der nunmehr wenigstens in den wichtigsten in Betracht kommenden Teilen vorliegende Schöpfungsbericht für die Frage nach der Herkunft etc. des biblischen. Die erste Tafel ist schon in ausgiebigstem Masse in diesem Sinne verwertet worden. Von weit grösserer Bedeutung sind der Schluss der 4. und die Fragmente der 5. und 7.(?) Tafel. Denn dieselben zusammen mit dem Anfang der ersten bilden ganz unfraglich das Prototyp der biblischen Legenden. Um dies in aller Kürze zu beweisen, stelle ich nur beide Berichte einander gegenüber:

Tafel I. Im Anfang existierten nur (der *apsû* =) das Urwasser und (*tiâmat* =) das Meer; — cf. *Genesis* I, [2: „und die Erde war *tohû* und *bohû* und es war Finsternis über dem *tehôm* und der Geist Gottes brütete(?) über dem Wasser" und vor Allem] Vers 6 f., woraus mit wünschenswertester Deutlichkeit hervorgeht, dass der Erzähler wenigstens dieser Zeilen sich vor Bildung Himmels und der Erde eine Zeit dachte, in welcher die Welt aus Wasser oben und Wasser unten bestand.

Tafel IV, 138 ff.: „stellte die Hälfte davon auf... zu einer Himmelswölbung, schob [davor] einen Riegel und liess einen Hüter sich hinstellen und befahl ihm, ihre Wasser (d. i. das Wasser oberhalb der Wölbung) nicht herausströmen zu lassen"; — cf. *Genesis* I, 6 ff.: „Da sprach Gott: Es werde eine „Veste" zwischen den Wassern und sie scheide zwischen Wasser und Wasser. Da machte Gott die „Veste" und schied zwischen den Wassern unter der Veste und denen oberhalb der Veste. Und so geschah's. Da nannte Gott die Veste Himmel".

Tafel IV, 142 ff.: „und stellte ihn gegenüber dem Urwasser, der Wohnung des *Nugimmud*. Dann mass der Herr den Umkreis (?) des Urwassers und machte einen Grossbau wie jenen, nämlich *Íšara* (d. i. die Erde)[1]"; — cf. *Genesis* I, 9—10: „Da sprach Gott: Es sammle sich das Wasser unterhalb des Himmels an einen Ort, dass man das Trockene sehe. Da geschah es so. Da nannte Gott das Trockene „Erde" und die Sammlung des Wassers nannte er „Meer"".

Also der keilschriftliche Bericht lässt zuerst den Himmel entstehen und dann aus dem anderen Teile(?) der *Tiāmat* (= Meer) über dem „Weltmeer" die Erde errichten, die Bibel zuerst den Himmel entstehen und dann das „Wasser" unter der „Veste" sich in Wasser und Trockenes trennen. Die beiden Erzählungen decken sich also ganz genau bis auf den einen Punkt, dass die Bibel an die Stelle des „Weltmeers" in und unter der Erde, eines mythologischen Begriffs, der sonst ihrer Kosmologie nicht fremd ist, hier den geographischen Begriff „Meer" gesetzt hat.

Tafel V berichtet von der Erschaffung der Himmelskörper; — cf. *Genesis* I, 14 ff.: „es seien Lichtkörper an

---

1) SAYCE (*Records of the Past*, New Series, 130) meint zwar: „In the Assyrian epic the earth seems not to have been made until after the appointment of the heavenly bodies", aber gegen den nicht so überaus schwer verständlichen Wortlaut von Tafel IV, 142 ff.

der Veste des Himmels, um zu scheiden zwischen Tag und Nacht etc."

Tafel VII(?) oder eine später folgende berichtet endlich von der Schöpfung der lebenden Wesen; — cf. *Genesis* I, 20ff.: „Es soll in den Gewässern wimmeln von lebendigem Getier u. s. w."

Also die Reihenfolge der Ereignisse ist absolut dieselbe in beiden Berichten. Eine grössere Uebereinstimmung wäre schon eine Uebersetzung zu nennen. Die Bibel hat die babylonischen Schöpfungslegenden aufgenommen, indem sie das specifisch Babylonische unterdrückte und das Mythologische und Polytheistische in Monotheistisches umsetzte. In der apokryphischen Literatur fand die in den Kanon als solche nicht aufgenommene *Tiāmat* ihren Platz als der Drache von Babylon, den Daniel mitten entzwei bersten lässt.

Ich kann es mir nicht versagen, darauf hinzuweisen, dass Budde bereits 1883 in seiner *Biblischen Urgeschichte* S. 485 nach einem scharfsinnigen Vergleich der biblischen Schöpfungsgeschichten mit den babylonischen nach Berossus und den damals vorliegenden und übersetzten diesbezüglichen Keilschrifttexten zu dem Resultate gelangt, „dass die chaldäische Vorlage selbst, wie sie allen Stoff des biblischen Berichtes und seine grundlegenden Gedanken aufweist, dies alles auch in wesentlich derselben Reihen- und Stufenfolge aufführte. Aber, so fährt derselbe fort, stimmt man dem auch nicht zu — und ich bin mir vollkommen bewusst, hier mit sehr unsicherem Stoff zu hantiren — so bleibt immer eine solche Anzahl von Berührungspunkten, zum Theil durch doppelte und dreifache Seitenstücke bestätigt, dass die Möglichkeit einer starken Anlehnung des biblischen Schöpfungsberichtes an einen assyrisch-babylonischen bis zur Entlehnung des äusseren Aufbaues desselben schwerlich bestritten werden kann".

Kern und Ursprung der babylonischen Weltschöpfungslegende.

Wenn Berossus unsere einzige Quelle für die Schöpfungsmythen der Babylonier wäre, so könnten wir darüber im Zweifel bleiben, ob unter dem Schöpfer und Weltbildner *Βῆλος* ursprünglich und eigentlich *Bîl*-בעל oder der babylonische *Bîl-Marduk* zu verstehen sei. Die keilschriftlichen Berichte nennen *Marduk* an Stelle des Berossus'schen *Βῆλος*, woraus erhellt, dass nicht einmal an den späteren babylonischen *Bîl* zu denken ist, der aus dem *Bîl*-בעל und *Marduk-Bîl* zusammengeschmolzen ist, sondern lediglich an *Marduk* d. i. die Frühsonne. Dieser Umstand wirft ein erklärendes Licht auf die wunderbaren, phantastischen Vorstellungen von der Weltbildung. *Marduk*, die Frühsonne des Tages und des Jahres, wurde eben wegen dieses seines Charakters der Lichtbringer am Weltmorgen. *Marduk*, der die leblose, chaotische Nacht, die keine Gestaltungen erkennen lässt, besiegt, der den Winter mit seinen Wasserfluten, den Feind des Naturlebens, überwindet, wurde der Schöpfer des Lebens und der Bewegung, der Ordner des Regellosen, der Gestalter des Unförmlichen am Weltmorgen. *Marduk*, der des Morgens siegend aus dem Ostmeer = *tiâmat* emporsteigt, wurde der Besieger der urweltlichen *Tiâmat*. Diesen Ursprung eines Teiles der *Tiâmat*-Legende lassen die Keilschriften selbst noch deutlich genug durchschimmern. Wenn es im Fragment 18 (s. oben S. 298) Z. 5 ff. heisst: *mâ ša Kirbiš-Tiâmat itibbiru* [*lâ nîḫu*] *šumšu lû Nibiru âḫizu* [*Kirbiš* +? *Tiâmat*] d. i. „und weil er die *Kirbiš-Tiâmat* rastlos durchquerte, soll sein Name sein „Fähre“, Packer der *Kirbiš*“, so denkt der Redende ohne Zweifel auch an das Wesen *Tiâmat*, das personificierte Meer, die *Tiâmat* der Urzeit. Aber er muss notwendiger Weise ebenfalls das Meer im Osten der Erde im Sinne haben. Von der Sonne heisst es wiederholt in mythologischen Texten

dass sie das Meer überschritten (*Nimrodepos* 67, 23: „Es hat das Meer überschritten *Šamaš*, der Kämpe; aber wer ausser(?) *Šamaš* ist hinübergegangen“ und K 3474 Col. I, 19, veröffentlicht von Brünnow in der *Z. f. Assyriologie* IV, 25: „Du hast das weite, breite Meer überschritten, dessen Inneres die *Igigi* nicht kennen“). Dieses Ueberschreiten des Meeres, wenn von der Sonne gesagt, kann natürlich nur von ihr als der aufgehenden oder der untergehenden gelten. *Marduk* aber ist die aufgehende Sonne und, wenn ebenfalls von ihm ein *ibi'ru* der *tiāmat* ausgesagt wird, so muss sich dies jedenfalls auch auf das Ueberschreiten des Ostmeeres beziehen. Daher denn der babylonische Rapsode seinen Namen *Nibiru* = „Fähre“ (der eigentlich nur dem *Marduk* als dem Gotte des Planeten Jupiter zukommt (siehe oben S. 128), scheinbar richtig erklärt.

Wir sehen also, dass für den babylonischen Erzähler das Durchqueren der mythischen *Tiāmat* und das Ueberschreiten der kosmischen *tiāmat* = „Meer“ sozusagen dasselbe ist, woraus wohl zu schliessen, dass die Vorstellung von der Bezwingung der ersteren auf die der letzteren zurückzuführen ist. Die richtige Auffassung des Charakters des Weltbildners hilft auch den absurdesten Teil der Weltschöpfungserzählung erklären, den von der Spaltung der *Tiāmat* und der Herstellung des Himmels und der Erde aus ihren zwei Hälften. Die Beobachtung, dass besonders das aus der Ueberschwemmung hervortauchende Erdreich alljährlich ein Quellort üppigster Vegetation ist, konnte leicht zu der Vorstellung führen, dass die Erde, der Ursprungsort der Vegetation, aus dem Wasser hervorgegangen, und die weitere, dass auch oberhalb der Veste, des Himmels, Wasser aufgespeichert waren, konnte eventuell dazu führen, auch diesen als ein einstmaliges Product des feuchten Elements zu betrachten. Dieselben konnten dann die Idee einer Geburt, eines friedlichen Entstehens von Himmel und Erde aus dem Schosse des Meeres oder des Urwassers erzeugen, wie denn auch die Babylonier

die GUR d. i. das Urmeer *Ama-utu-an-ki* d. i. „die Mutter, die Himmel und Erde geboren“ nennen (II R 54 Nr. 3, 18 und III R 69 Nr. 1, 25–27). Aber mit diesen Ideen und Anschauungen ist noch nicht der Kampf zwischen dem Urelement und dem weltbildenden Bezwinger erklärt, vor Allem nicht der sehr charakteristische Zug, dass der Himmel geschaffen wird vor Bildung und Ordnung der unteren Regionen. Ich meine, um dies begreiflich zu machen, ist noch einmal auf den Charakter *Marduk*'s als der Frühsonne zurückzugehen. Die Sonne, die des Morgens das Weltmeer durchschreitet und besiegt und das Licht bringt, lässt aus dem Chaos der Nacht zuerst den Himmel, dann erst die Erde hervortreten, spaltet das gestaltlose Reich der Nacht in die zwei Hälften, den Himmel und die Erde. Endlich erklärt dieser solare Charakter des Weltbildners jenen, falls noch vorhanden, charakteristischen Unterschied zwischen dem babylonischen und biblischen Schöpfungsbericht, den nämlich, dass in diesem der Weltbildung die Schöpfung des Lichts vorhergeht, in jenem des Lichts nicht Erwähnung getan wird. Aber dieser Unterschied besteht nicht. Denn *Marduk*'s, des Sonnengottes, Scheidung zwischen Himmel und Erde ist ja im letzten Grunde nur eine Scheidung und Unterscheidung des Finsteren. Wo *Marduk*, die Frühsonne, ist, da ist selbstverständlich auch das Licht. Denn er ist ja der Lichtbringer. —

Dies ist sicherlich der Kern der babylonischen Schöpfungslegenden, um den sich dann, je mehr er im Laufe der Zeit verhüllt ward, desto mehr ursprünglich nicht dazu gehörige fremde Bestandteile schlossen. Aber das Naturschauspiel selbst, aus dem jene Ursage erwachsen, weil sich ewig wiederholend, trug mit dazu bei, dass selbst den Babyloniern ihre Entstehung nicht ganz verdunkelt ward.

Dieser Ursprung derselben lässt sich nun aber noch durch Gründe ganz anderer Art erweisen. Zu diesem Zwecke muss ich ziemlich weit ausholen und aus dem

jetzt uns beschäftigenden Gebiete zur vorher behandelten Astronomie zurückkehren. Ich tue dies um so lieber, als ich zu dem oben Gebotenen, nachdem inzwischen neues Material veröffentlicht worden, ziemlich umfangreiche Nachträge und Ergänzungen zu liefern in der Lage bin. Oben S. 57 bis S. 95 habe ich nachzuweisen gesucht, dass ein guter Teil unserer Tierkreisbilder aus Babylonien stammt. Das mittlerweile erschienene bedeutsame Werk Epping's und Strassmaier's: *Astronomisches aus Babylon*, welches mir heute zugeht, setzt mich in den Stand, einerseits meine in Bezug auf den Tierkreis gemachten Bemerkungen fast durchweg als zutreffend betrachten zu dürfen, andererseits verschiedene Lücken auszufüllen. Oben S. 60 ff. habe ich es als wahrscheinlich hingestellt, dass der *Lulim* d. i. das „Vorderschaf" unseren Widder repräsentiert. Epping(-Strassmaier) hat dafür KU (siehe z. B. l. c. p. 149), in dem sicher kein Ideogramm für einen Widder oder ein ähnliches Tier zu erkennen ist. Vielleicht liegt eine abgekürzte Schreibung vor, wie bei verschiedenen Ideogrammen für die Tierkreisbilder[1]. Wir haben weiter oben S. 62 ff. erwiesen, dass der GUD(*-an-na*) d. i. (Himmels-)Stier = Aldebarān oder = Stier. Für den Stier haben Epping-Strassmaier TÍ oder TÍ-TÍ (siehe z. B. l. c. p. 149), aber für den Aldebaran GIŠ DA = *pidnu* (p. 174). Vgl. damit II R 26, 20 c d, wonach [ ] *Gud*(*-ud*) d. i. Krieger oder Stier = *pidnu ša šamî* = *pidnu* des Himmels. Vgl. hierzu oben S. 132. Das dritte Tierkreisbild ist nach Epping-Strassmaier MAŠ resp. MAŠ-MAŠ d. i. „Zwillinge"

1) Es ist zu bemerken, dass die Texte, die Epping und Strassmaier benutzt haben und die aus der Arsacidenzeit stammen, eine ganz eigene Nomenclatur resp. Ideographie haben, die zum Teil sehr von der der älteren Texte abweicht. Die 5 Planeten z. B. werden mit Ausnahme der Venus mit Zeichen bezeichnet, die auf den ersten Blick mit den alten nicht vermittelt werden können. Siehe hierzu hinten den Nachtrag zu S. 132. — Eine Vermutung über die Bedeutung des Zeichens KU siehe im Anhang: *Nirgal — Urugal*.

(p. 149), nach unserer Auseinandersetzung oben S. 62 ff. *maš-tab-ba* oder *maš-tab-ba gal-gal-la* d. i. „Zwillinge" oder „grosse Zwillinge". Das vierte, von dem in den bisher publicierten Texten keine Spur vorhanden war, wird, gegen Epping-Strassmaier (p. 149 u. hinten p. 7), durch (*p*)*bulukku* (!) bezeichnet, nicht durch *nangaru* = „Zimmermann". (S. den Commentar zu Z. 20 des Sintflutberichtes.) Zu (*p*)*bulukku* (= Krebs?) s. S^b 171 u. II R 52, 53 a b. An fünfter Stelle, wo wir das Bild eines Löwen vermuteten, steht bei Epping-Strassmaier das Zeichen A (l. c. p. 149), welches, da es als Ideogramm nicht verständlich, für ein zusammengesetztes Ideogramm oder gar ein Wort[1]) stehen muss. Als sechstes Tierkreisbild finden wir KI oder KI-DIL-DIL resp. KI-ḪAL (l. c. p. 149 und hinten S. 7), von Strassmaier nach 82—8—16, 1 Rev. (S. A. Smith, *Miscellaneous texts* p. 26) *absin* — *šerû* gelesen, genauer *abšínu* und *šírʾu*(*ū*?) zu transscribieren. Die Bedeutung dieser Wörter ist nicht, wie Delitzsch (*Wörterbuch* p. 70 f.) und ich selbst (*Z. f. Assyriologie* I, 409 ff.) bisher angenommen, „Wachstum" oder „Keimkorn". Denn nach V R 43, 13 a b ist der *Simānu*, der auch Erntemonat, der Monat des *šírʾu íbūri* d. i. des *šírʾu* der Ernte (resp. des zu erntenden Korns), nach Haupt, *ASKT.* 71, Z. 6 ist der *šírʾu* hoch (*šu-nim*) und aller Wahrscheinlichkeit nach „schlägt" man den *šírʾu* d. h. „mäht" ihn. Siehe Haupt l. c. 6—7: *šírʾa* [ ]*i-maḫ-ḫa-aṣ* sowie V R 17, 19—20 a b. Da nun *šírʾu* oder *abšínu* etwas Concretes bedeuten, und zwar, wie längst zugestanden, am Korn, so dürfte damit „das in Aehren stehende Korn" bezeichnet sein. Wie sich dieser Erklärung jetzt III R 53, 3 a ff. fügen, vermag ich nicht zu sagen. Ob *šírʾu* und *abšínu* auch einen einzelnen Halm bedeuten können (so

---

1) Akrophonische (neben akroideographischer) Schreibung findet sich auch sonst in diesen Texten. Í ist z. B. das Zeichen oder Wort für *íli* (!) = über, AR das Zeichen oder Wort für *arka* = hinter. Cf. die Schreibungen ⊢ = AŠ für *Aššūr* und *Ašur* und KIŠ für *kiššatu*. — Eine Vermutung über die Bedeutung des Zeichens A siehe im Anhang: *Nírgal* — *Ur*(*a*)*gal*.

Lyon zu Sargon, *Cylinder* 36), bleibt fraglich. Arabisches سَرْغ = palmes vitis könnte dies nahe legen. Jedenfalls unterliegt es keinem Zweifel, dass die griechische Aehre in der Hand der Jungfrau und die orientalische Aehre ohne diese an sechster Stelle im Tierkreise auf das babylonische *šir'u* oder *abšinu*[1] zurückgehen. Für das siebente Tierkreisbild bieten Epping-Strassmaier das Zeichen [cuneiform] (p. 149 und hinten p. 7). Wir haben oben S. 68 ff. vermutet, dass das Wort *zibanītu* die beiden Sterne α und β der Wage bezeichnet. Gemäss V R 26, 12cd ist (*giš*) [cuneiform] *lib-bi* = *libbu ša zibānītum*, also entweder [cuneiform]-LIB oder [cuneiform] allein = *zibānītum*. Daraus erhellt, dass unsere Vermutung in schönster Weise ihre Bestätigung gefunden hat. Da nun aber *zibānītu* wegen des arabischen زُبانَى = „Scheere des Scorpions", „Fühler eines Käfers" etc. wohl auch die „Scheere eines Scorpions" bezeichnen wird, so ist es augenscheinlich, dass als siebentes Zodiacalbild nicht die Wage, sondern die Scheeren des Scorpion = χηλαί erscheinen (s. oben pag. 68, 70 A., 83 f. u. h. d. Nachträge). An achter Stelle haben Epping u. Strassmaier den Scorpion = GIR oder GIR-TAB (p. 149 und hinten S. 7), wohin auch wir den Scorpion zu setzen geneigt waren (s. oben S. 72). Für das neunte Tierkreisbild erscheint bei ihnen PA. Ich möchte es hier einstweilen als eine blosse Vermutung aussprechen, dass dieses Zeichen die Zeichengruppe PA-BIL-SAG repräsentiert, von der wir oben p. 55 nachgewiesen haben, dass das dadurch ausgedrückte Sternbild in der Gegend der Ekliptik steht, dies insbesondere, weil von demselben Ohren genannt werden, an denen (= an deren

---

1) Bemerkenswert ist, dass auch die älteren Keilschrifttexte ein *Abšinu*- oder *Šir'u*-„Stern" kennen, aber mit dem Ideogramm AB-NAM (= *ab-sin*), dem sonst üblichen Zeichen für das Wort *abšinu* (siehe III R 57, 32 + 34 a, 37 b). Wir werden auch hierunter das später durch KI-ḪAL bezeichnete Sternbild der Aehre(n) verstehen müssen. Siehe hierzu hinten die Nachträge.

einem?) Mars[1]) steht. Die zehnte Stelle im Tierkreise habe ich mit dem „Ziegenfisch“ ausgefüllt (s. oben p. 73 ff.). Nach EPPING-STRASSMAIER soll dort ein „Steinbock“ stehen (p. 149 und 171), was ja ziemlich oder ganz zu unserem Resultate stimmen könnte. Nur ist gegen STRASSMAIER und EPPING zu bemerken, dass das zehnte Zeichen [cuneiform sign] (l. c. hinten pag. 7) schwerlich mit dem *šaḫū* gelesenen Zeichen [cuneiform sign] zu identificieren ist und dass dieses sicher nicht den „Steinbock“ bedeutet. Denn gegen meine Deutung dieses Ideogramms als „Wildschwein“ ist, soviel ich sehe, bisher Nichts eingewendet worden[2]). Da sicher das Zeichen für eine ganze Reihe von Tierkreisbildern eine Gruppe vertritt (so beim Ideogramm für die Zwillinge, die Aehre, den Scorpion, vielleicht auch den Schützen), so möchte ich glauben, dass das Zeichen für den Steinbock = Ziegenfisch aus der Arsacidenzeit das Zeichen [cuneiform sign] = [cuneiform sign] = (Ziege oder) Zicklein (?) in SUǦUR + [cuneiform sign]

---

1) So ist trotz EPPING pag. 109 ff. in den älteren Texten (*dingir*) *Gud*(*-ud*) oder (*dingir*-LU-BAD) *Gud*(*-ud*) zu deuten. Dass *Gud*(*-ud*) in den von ihm behandelten Texten aus der Arsacidenzeit den Mercur bezeichnet, bestreite ich natürlich nicht. Allein die Namen oder Zeichen sind ja auch für die anderen Planeten mit Ausnahme der Venus in den früheren Texten und denen aus der Arsacidenzeit verschieden.

2) Wenn ich nicht nach nochmaliger genauer Prüfung meiner Beweisführung in d. *Z. f. A.* I, 306 ff. für *šaḫū* = „Wildschwein“ zu dem Resultat gekommen wäre, dass *šaḫū* ganz unmöglich den Steinbock bedeuten kann, so würde ich zu Gunsten der STRASSMAIER’schen Erklärung anführen können, dass ein gewöhnlicher Name des *Pabsukal Nin-šaǧ* ist, d. i. „Herr + *šaǧ*“ (siehe BRÜNNOW, *Class. list* Nr. 11006), eben diesem Gotte aber der Monat *Ṭîbîtu* geweiht war, in welchem in alter Zeit die Sonne im Steinbock stand (IV R 33, 45 a) (siehe auch oben p. 77). Indes ist es ganz unwahrscheinlich, dass ŠAǦ in dem Namen des *Pabsukal* ein Sternbild bezeichnet, da in diesem Falle MUL (= Stern) davor nicht fehlen dürfte; weiter wäre ein Name „Herr des Steinbock(gestirn)s“ durchaus singulär; drittens aber ist nach dem orientalischen (und dem lateinischen Namen caper?) am babylonischen Sternhimmel kaum ein Steinbock, vielmehr eine Ziege resp. ein Ziegenbock zu erwarten.

+ [cuneiform] = „Ziegenfisch“ wiedergiebt. An elfter Stelle haben Epping-Strassmaier das Zeichen [cuneiform] = GU (p. 149 und hinten p. 7); ich fand für diese Gegend des Himmels nicht das Sternbild. Ob GU einen „Wassereimer“, „Schöpfeimer“ bezeichnen kann, weiss ich nicht. Die bisher veröffentlichten Texte geben keinen Aufschluss darüber. Cf. aber IV R 27, 12—13a. An zwölfter Stelle endlich haben Epping und Strassmaier den *nu-nu* d. i. Fisch, also einen Fisch, wie auch ich (s. oben S. 81 f.) glaubte schliessen zu dürfen. Das Zeichen [cuneiform], welches auch für den Fisch vorkommt, dürfte demnach wohl eine Ligatur für sonst übliches [cuneiform] [cuneiform], kaum = [cuneiform] sein. Interessant ist nun, dass sich auch das Band des(r?) Fische[s] nachweisen lässt, wenigstens mit recht grosser Wahrscheinlichkeit. Es wird nämlich verschiedene Male ein DUR *nūnu* erwähnt, welches nach den bei Epping-Strassmaier mitgeteilten und übersetzten Angaben (siehe p. 117 l. c.) dort stehen muss, wo ein Teil unseres Bandes der Fische (und zwar ein östlicher). Nach dem Syllabar 83, 1—18, 1330 Obv. Col. II, 7 (s. Bezold in den *Proceedings of the S. of Bibl. Arch.* vom Dec. 1888) ist aber DUR = *riksu* d. i. „Band“, „Fessel“. —

Es ergiebt sich demnach, dass im babylonischen Tierkreise wenigstens der späteren Zeit folgende Sternbilder zu finden sind (cf. oben S. 82 ff.): 1) vielleicht der Widder = „Leitschaf“, 2) ein „(Himmels-)Stier“ = Aldebaran oder (event. und) = unserem Stier, 3) die Zwillinge, 4) ?, 5) vielleicht der Löwe, 6) das Gestirn des „in Aehren stehenden Korns“ = die Aehre, 7) vermutlich die Wage, deren Sterne aber zum Mindesten in der Regel die „Scheere(n)“ (das ist des Scorpions) genannt werden, 8) der Scorpion, 9) vielleicht der Schütz, 10) der „Ziegenfisch“ = Steinbock, 11) ? und 12) der „Fisch“ mit dem „Fischbande“. Diese Tatsachen mussten erwiesen werden für die folgende Darlegung.

Wir haben oben (p. 87 ff.) die Behauptung aufgestellt, dass der Stier ein Symbol der Frühlingssonne *Marduk* ist, dass er urspr. vollständig gewesen, dass er einst bis an den Fisch des *Ía* d. i. den westlichen Fisch heranreichte, dass der Fisch des *Ía*, aus dem die Sonne am Ende des Jahres in alter Zeit heraustrat, um in den Stier überzutreten, den *Ía*, den Gott des Weltmeers, repräsentieren soll, aus dem dessen Sohn *Marduk*, die Frühsonne, täglich hervorgeht, dass endlich eine Reihe von Sternbildern westlich von dem Fisch (den Fischen) eben dieses Weltmeer symbolisch darstellen soll. *Marduk* hat als Frühsonne des Tages (und des Jahres) auf der einen Seite *Ía*, den Gott des Weltwassers, zum Vater, auf der anderen Seite aber bekämpft er dieses Weltwasser unter der Gestalt der *Tiāmat*. Unter den Helfershelfern der *Tiāmat* finden wir einen Scorpionmenschen (siehe oben S. 277), einen Ziegenfisch (V R 33, Col. V, 1; s. dazu oben p. 277 Anm. 3) und einen Fischmenschen (siehe oben p. 277) und westlich vom Frühlingspunkte d. h. also in der „Wassergegend“ des Himmels einen Fisch (Fisch des *Ía*), einen Ziegenfisch und einen Scorpion. Zu den östlich vom Frühlingspunkte befindlichen Tierkreisbildern suchen wir vergeblich ein denselben entsprechendes Tier im Gefolge der *Tiāmat*. Das kann nicht zufällig sein. Wenn wir also im Obigen behaupten, dass die kosmogonischen Legenden der Babylonier in einer innigen Beziehung zu dem Phaenomen des Sonnenaufgangs einerseits und dem Eintritt der Sonne in den Frühlingspunkt andererseits stehen, dass die Weltschöpfungs-Legenden mit anderen Worten im Grossen und Ganzen diese Ereignisse widerspiegeln, so kann es keinen schlagenderen Beweis für unsere Ansicht geben, als die eben erwähnte Tatsache. Die drei Monstra der *Tiāmat*, die *Marduk* überwindet, sind in die „Wassergegend“ des Himmels versetzt, welche die Frühlingssonne *Marduk* „überwindet“, ehe sie in den (alten) Stier tritt. Wenn, was gar nicht zu bezweifeln ist, die Bilder des

Tierkreises als Symbole aufzufassen sind (s. oben S. 89 und vgl. schon Macrobius, *Saturnalia* I, 17 und 21) und namentlich ein Monstrum, wie der Ziegenfisch, dessen Gestalt ziemlich vergeblich in der ihn repräsentierenden Constellation gesucht wird, dort nur als solches gedacht werden kann, dann müssen wir ohne jedes Bedenken annehmen, dass zu der Zeit, in der die Tierkreisbilder Scorpion, Ziegenfisch und Fisch in die himmlische Wassergegend versetzt wurden, diese bereits als Tiere der *Tiāmat* in den Schöpfungslegenden fungierten. Sie sind aber natürlich nicht aus einer fertigen Geschichte an den Himmel versetzt, sondern Vorstellungen allgemeinerer Art bildeten die Veranlassung dazu. Es braucht darum zu dieser Zeit nicht die Gesammtheit der uns jetzt vorliegenden Urgeschichten existiert zu haben, aber jedenfalls der Grundstock derselben, meinetwegen in noch unvermittelten, zusammenhangslosen Einzelgeschichten und Einzelvorstellungen.

Ein Scorpionmensch spielt auch noch sonst in der Kosmologie der Babylonier eine Rolle. Der Scorpionmensch und sein Weib bewachen das Tor zum Berge *Māšu* oder den Bergen *Māšu* (s. oben S. 213 u. 256) und geben Acht auf die Sonne beim Auf- und Untergange (*Nimrodepos* 60, 9: *ana aṣî Šamši u irîb Šamši inaṣṣaru Šamšima*). Ihr Oberteil erreicht den Himmel und ihre *irtu* (Brust?) die Unterwelt (s. oben S. 213). Nachdem *Gišṭubar* den Berg *Māšu* durchschritten, gelangt er an's Meer (siehe ibidem und Seite 256). Dieses Meer liegt im Osten oder Südosten (s. oben S. 214). So unklar diese Vorstellungen sind und daher eine Gesammtvorstellung unmöglich machen, so ist doch Eins klar, dass die Scorpionmenschen an der Grenze zwischen Land und Meer, Ober- und Unterwelt, zu denken sind, und zwar so, dass der obere d. i. der menschliche Teil dem oberen Reiche, der untere aber, der Scorpionenleib, dem unteren Reiche angehört. (Siehe die Darstellung eines Scorpionmenschen V R 57). Der Scorpionmensch charakterisiert also die Grenze zwischen

Licht und Finsternis, zwischen der festen Erde und dem Wassergebiet der Welt. *Marduk*, der Gott des Lichts und der Ueberwinder der *Tiāmat* d. i. des Meeres, hat den Stier = *taurus* zum Symbol, in den er im Frühling hineintrat Gerade gegenüber demselben steht der Scorpion, in dem die Sonne in eben dieser Periode zur Zeit der Herbst-Tag- und Nachtgleiche, also im Beginn der dunkleren Hälfte des Jahres, stand, und der Scorpionmensch gehört zu den Monstren der *Tiāmat*. Das führt fast mit Notwendigkeit auf die Annahme, dass sowohl der Stier (was ich schon oben p. 94 vermutete) als auch der Scorpion an den Himmel versetzt worden sind zu einer Zeit, wo die Sonne ihren Frühlingspunkt im Stier und ihren Herbstpunkt im Scorpion hatte und zwar in deren Hauptteilen oder hervortretendsten Constellationen, demnach wohl in der Nähe des Aldebaran und des Antares, oder in einer Epoche, wo die Hauptteile des Stiers und des Scorpions zur Zeit der Tag- und Nachtgleichen vor der Sonne erschienen. Darauf führen nun aber noch viele Spuren. Oben haben wir schon die auffallende Erscheinung, dass der Stier und der Pegasus, beide nur mit halben Körper, *ἡμίτομοι*, zwischen sich den Widder haben, durch die Annahme zu erklären gesucht, dass der Widder erst später eingeschoben worden ist, als die Sonne zur Zeit der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche im Hinterteil des Stieres stand, weshalb dieser Zeitpunkt am Himmel nicht mehr genügend markiert war (siehe S. 90)[1]. Eine ähnlich zu erklärende Erscheinung zeigt sich nun für Jemanden, der sehen will, an

---

1) Falls *kusarikku*, eines der Tiere der *Tiāmat*, gemäss seinem Ideogramm = „Widder" und ferner = KU (s. oben S. 310) wäre, wie A = Löwe eventuell = *a*(*-rū*) = Löwe, so könnte auch der Widder aus den *Tiāmat*-Legenden stammen und dann aufgekommen sein, ehe der Frühlingspunkt in ihn fiel (gegen oben S. 90), so dass also die Zwölfteilung des Tierkreises, bei welcher Gelegenheit der Scorpion in den Scorpion und die Scheeren des Scorpions, der Stier aber mittendurchgeteilt wurde, um für den Widder Platz zu machen, nicht lange nach Einführung des Stiers zu setzen wäre.

der dem Stier und Widder gegenüberstehenden Gegend des Himmels. Obgleich wir an der Existenz auch einer orientalischen Wage gar nicht zu zweifeln vermögen (siehe oben S. 68 ff.), so haben doch, wie schon ebendort bemerkt, die Griechen dieselbe vielfach auch χηλαὶ = „Scheeren" (des Scorpions) genannt und nach dem oben S. 312 Bemerkten bedeutet das Zeichen 𒀀 für ein Sternbild in der Gegend unserer Wage auf den Arsacideninschriften „Scheere" oder „Scheeren" des Scorpions. Diese Tatsachen erklären sich nun höchst einfach aus der Annahme, dass der Scorpion sich ursprünglich bis in das Gebiet der Wage hinein erstreckte und dass ursprünglich *α* und *β* Librae die „Hörner" des Scorpions darstellten, später aber, als der Herbstpunkt in sie fiel, die Bezeichnung „Wage" für dieselben aufkam. Indem man nun allerdings diesen Namen ebenfalls gebrauchte, war es doch nur natürlich, dass daneben die alte Bezeichnung blieb. Aber es deutet noch mehr auf das hohe Alter eines Teils des Tierkreises hin. Der Löwe am Himmel soll sicher die Hitze des Sommers bezeichnen. Er tut dies am Vorzüglichsten, wenn in ihn der Sommersonnenwendepunkt fällt oder seine Hauptsterngruppe zur Zeit des Sommersolstitiums vor der Sonne erscheint. Dies geschah zu derselben Zeit, wo der Frühlingspunkt in dem Stier lag resp. die Hauptconstellation des Stiers zur Zeit der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche vor der Sonne erschien. Der Wasserkrug soll sicher die wasserreiche Zeit des Winters symbolisch ausdrücken. Er tut dies am Vorzüglichsten, wenn in ihn der Wintersonnenwendepunkt fällt oder seine Hauptsterngruppe zur Zeit des Wintersolstitiums vor der Sonne erscheint. Dies geschah zu ziemlich der Zeit, wo der Frühlingspunkt im Stier lag resp. die Hauptconstellation desselben zur Zeit der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche vor der Sonne erschien. Es dürfte demnach als bestimmt anzunehmen sein, dass der Scorpion am Himmel und der Stier am Himmel in der Tat spätestens zu einer Zeit aufgekommen sind, wo in

ihren Hauptteilen resp. der Herbstpunkt und der Frühlingspunkt lagen. Das aber war vor mehr als 4900 Jahren der Fall. Wenn wir aber annehmen, dass Stier und Scorpion damals ihren Namen bekamen, als sie d. h. deren Hauptteile zur Zeit respective der Frühlings- und der Herbst-Tag- und Nachtgleiche vor der Sonne erschienen, so würden wir als Zeit für die Versetzung des Stiers und des Scorpions an den Himmel circa das Jahr — 5000 bekommen[1]). Nach Dr. Tetens stand die Sonne vor 6000 Jahren zu Frühlingsanfang an den Hörnerspitzen des Stiers; zu dieser Zeit hatte sich also der Stier bei Sonnenaufgang vollständig über den östlichen Horizont erhoben. Da es nicht undenkbar ist, dass man bei Bezeichnung der ersten Tierkreisbilder einer ganz hinter der Sonne hervorgetretenen scheinbar mehr oder weniger zusammengehörigen Constellation der Ekliptik einen Namen gab, welcher den gerade damals stattfindenden Frühlingsanfang symbolisch andeuten sollte, so könnte auch circa das Jahr 1400 vor Chr. das Jahr der Einführung des Stiers (und des Scorpions) sein. Indes ist es ja nicht nötig, dass dies genau an einem der drei angegebenen Zeitpunkte geschah, vielmehr ist dies sogar höchst unwahrscheinlich und der Vorgang im Allgemeinen so zu denken: Als man auf den Gedanken kam, den Frühlingsanfang symbolisch am Himmel zu bezeichnen, mag dieser nun dem Gehirn des grossen Haufens entsprungen sein oder dem eines gelehrten Schulweisen, mag er einen mythologischen oder einen mehr wissenschaftlichen Hintergrund haben, gab man zunächst der Gegend, in der die Sonne zu Frühlingsanfang stand, oder der damals westlich von ihr belegenen einen Namen, der den Frühlingsanfang symbolisch bezeichnete. Das schliesst natürlich nicht aus, dass man auch östlicher gelegene Teile der Ekliptik, deren Sterne weniger hervor-

1) Nach einer Mitteilung des Herrn Dr. Tetens ging der Aldebaran für Babylon vor 6900 Jahren zu Frühlingsanfang heliakisch auf.

traten, unter diesen Namen mitbefasste. Daraus geht so Viel hervor, dass der Stier nicht nach — 3000 aufgekommen ist, denn nach dieser Zeit stand der Aldebaran, sein Hauptstern, zu Frühlingsanfang östlich von der Sonne. Daraus würde resultieren, dass unsere Schöpfungslegenden zum Teil mindestens ebenso alt sind. Es ist nun denkwürdig, dass der älteste historische König, von dem die Babylonier Etwas wissen, Sargon von *Agadi* (?), um 3750 vor Chr. d. i. vor 5639 Jahren gelebt haben soll, und dass dessen Sohn *Narām-Sīn* = „Liebling *Sīn*'s", des Mondgottes, heisst. Und, wenn wir im Auge behalten, dass der Tierkreis mit seinen Bildern in die babylonischen Schöpfungslegenden hineinspielt und dass die hebräischen Ursagen aus diesen geflossen sind, dann ist es für uns noch denkwürdiger[1]), dass die Juden die Schöpfung der Welt vor 5649 Jahren geschehen lassen, so ausserordentlich auch das wie dieses aus der Bibel abgeleitete Weltjahr nach anderer Zählung und Ueberlieferung davon abweicht. Ob das Zufall ist oder nicht, darüber kann ich mir kein Urteil bilden.

Commentar zu den Schöpfungslegenden.

I. Commentar zum Fragment der ersten Tafel.

Zur Uebersetzung vgl. SCHRADER *KAT.*[2] Seite 1 ff. (wo noch hinzuzufügen TALBOT, *Transactions* etc. V, 426 ff.) und zuletzt SAYCE, *Babylonian Religion* Seite 384 f. und *Records of the past*, New Series, S. 133. (Siehe auch BEZOLD, *Literatur* 174.)

Zeile 1—2. Die übliche Uebersetzung dieser Zeilen mit: „Als droben der Himmel noch nicht verkündete, drunten die Erde (das Land) einen Namen nicht nannte" muss falsch sein: denn auch nach ihrer Schöpfung haben für den Babylonier Himmel und Erde nicht „Namen ge-

1) Hierauf hat mich einer meiner Schüler, Herr GINSBURGER, hingewiesen.

nannt". *Šumu nabū* und *šumu zakāru* = „sein" (siehe dazu HAUPT, *Sumerische Familiengesetze* p. 31) können nur dann diesen Sinn haben, wenn sie eigentlich bedeuten: „mit einem Namen genannt werden". Es liegt hier demnach entweder ein offenbar durch das sumerische *mu-sa*, welches bedeuten kann „einen Namen nennen" und „mit einem Namen genannt werden", vermittelter Uebergang der activen Bedeutung in die passive vor oder die Redewendungen (*šuma*) *nabū* und *šuma zakrat* sind als Permansiva mit passivischer Bedeutung anzusehen, so zwar, dass *šuma-zakāru*, durch Einfluss des sumerischen *mu-sa* gewissermassen zu einem Worte geworden, auch in der Conjugation als solches gedacht und behandelt wurde.

Zeile 3. Zu *rîštū* „früher", „vorne befindlich" (in Bezug auf die Zeit) vgl. I R 65, 50—51 ff., Col. II (wo *símāti rîštāti* und *billudî* (*k*)*ḳudmūtim* (√קדם) mit einander verbunden sind und es in Bezug auf sie heisst, dass Nebukadnezar sie „an ihren Ort zurückgebracht" d. i. sie wiederhergestellt habe), ferner I R 67, 20 und 32. Wenn *rîštū* hier in seiner Bedeutung „hervorragend" etc. (s. SCHRADER *KAT.*[2] S. 607) zu nehmen wäre, wäre es ein Epitheton ornans, das hier einigermassen überflüssig und um so auffallender wäre, als man absolut nicht einsieht, warum der *apsū* hier ein derartiges Prädicat haben soll, welches den Göttern etc. versagt wird. DELITZSCH (*Grammatik* S. 205) übersetzt *rîštū* ähnlich wie ich, nämlich durch „anfänglich". — Zu *zārū* = „Vater", eigentlich „Erzeuger", siehe V R 29, 61 Nr. 6.

4. *Mummu* ist gewiss ein semitisches Wort, wohl von der √הום oder המם, zumal da das Wort V R 28, 63gh als Synonym für *bîltu* (sonst = „Schrecken, Bestürzung") vorkommt (s. schon DELITZSCH-SMITH, *Chald. Genesis* S. 64). Da DAMASCIUS (*De primis principiis* Cap. 125) für *mummu* *Μωϋμῖν* bietet, werden wir mit mehr Wahrscheinlichkeit *mūmu* als *mummu* sprechen und daher der Ableitung von

חום den Vorzug geben. Dann vergleicht sich sofort hebräisches מְהוּמָה und *mūmu* deckt sich einigermassen mit „Chaos, Wirrwarr“. Mit Rücksicht auf *ummu ḫubur* = *Tiâmat* (S. A. Smith, *Miscellaneous texts* 1, 23) und *Ama-tu-an-ki* = GUR (siehe oben S. 309) ist es aber vielleicht mit „Mutter“ zu übersetzen. Cf. assyrisches *ummu* und sumerisches *ama* und *mama* = „Mutter“. Zu der geistreichen Hommel'schen Etymologie des Wortes (*Gesch. Babyloniens*, S. 323 Anm. 1): „Dies Wort (nämlich Chaos), im griechischen erst seit Hesiod auftauchend und stets nur den bekannten mythologischen Begriff ausdrückend, stammt selbst aus Babylonien und zwar von der neusumerischen Form Chavvu (geschrieben Ghammu) des alten Ghanna; eine noch spätere Form desselben Wortes ist mummu“ (vgl. S. 397 ibid. Anm. 2: „Mummu ist die neusumerische Form für Ghanna; die Mittelform dazu liegt vor in Ghammu (im Namen Chammu-ragas)“), brauchte ich eigentlich gar Nichts zu sagen: denn Sumerologen werden nicht im Stande sein, diese kühnen Combinationen mit den Tatsachen in Einklang zu bringen. Für Nichtassyriologen bemerke ich 1) dass jenes von Hommel genannte *ghanna* ein Product der Phantasie ist. Nachdem Lenormant das sum. *χan* = „Fisch“ erfunden (siehe dazu z. B. seine *Magie und Wahrsagekunst* Seite 377), während, soweit wir bis jetzt wissen, dem Ideogramm für „Fisch“ nur die zwei Lesungen *ġa* und *kua* zukommen, hat man dasselbe dem vermeintlich dadurch treffend erklärten Ὠάννης zu Liebe festgehalten, trotz seines äusserst hypothetischen Charakters; 2) wissen wir von der Göttin [cuneiform] (die Hommel *Ghanna* liest) nicht Viel mehr, als dass sie eine Tochter *Ía*'s ist, des Gottes des Wasserreiches (IV R 1, II, 38—39), aber schon mit dieser einen Notiz genug, um die Behauptung, sie personificiere das Chaos, widerlegen zu können. Der Gott der jetzt existierenden Wassertiefe kann wohl ein Sohn, aber nicht Vater des anfänglichen Chaos sein(!); 3) ist es doch etwas sehr kühn und darum unerlaubt, das Zeichen

[cuneiform] *ghan* zu lesen, weil man meint, dass ein Teil des Zeichens ([cuneiform]) so zu lesen ist; 4) ist die Bedeutung von *Chammu* im Namen *Chammuragas* (*Ḫammurabi*) vielleicht unbekannt (doch cf. DELITZSCH, *Kossäer* S. 72—73), jedenfalls die Behauptung, dass es „Chaos“ bedeute, absolut unerwiesen; 5) endlich müsste noch nachgewiesen werden, nach welchen sumerisch-assyrischen Lautgesetzen (*ḫammu*) *ghammu* zu *mummu* werden kann. Also aus dem allein sicheren Datum, dass das Zeichen für Fisch auch *ga* gelesen werden kann und dem ziemlich sicheren, dass *mummu* = „Chaos“ („wirres Durcheinander“; kann aber event. „Mutter“ bedeuten!), entnimmt HOMMEL ein altsumerisches *ghanna* und ein neusumerisches *ghammu* = Chaos, ja noch dazu eine Combination dieser teilweise ersonnenen, teilweise unerklärten Wörter mit dem (seiner Idee nach allerdings möglicherweise exotischen) griechischen χάος. Das dürfte doch bei aller Achtung vor dem Ideenreichtum HOMMEL's etwas mehr als kühn genannt werden. —

Mit *mummu*, dem Beiwort der *Tiāmat*, darf ein anderes *mummu* nicht zusammengeworfen werden, welches in S^b 90 sumerischem *umun* und einem gewöhnlich *dí* gelesenen Ideogramme entspricht. Beachte nämlich einerseits K 2022, wo eben dieses DÍ = *ummānu* und DÍ + TAG-ḪAR = *ummān irī*, andererseits V R 39, 39—41ab, wo DÍ = *umun* = *ummātum* und ḪAR (mit der Glosse *ur*) = *ummātum ša* (TAG-ḪAR-ḪAR d. i. gemäss II R 39, 32cd =) *irī*. Also ist DÍ (= *umun*) = *mummu* = *ummānu* = *ummātum* und zwar in Bezug auf *irū* gesagt. *Irū* heisst nun aber „gravieren“, „meisseln“, überhaupt „in Stein Figuren etc. einhauen“[1]). Daraus schliesse ich, dass das Wort *ummānu* dasselbe Wort ist, wie das bekannte Wort für

1) Beachte, dass das Ideogramm ḪAR V R 39, 40a die Glosse *ur* hat, *urraku* aber einen „Bildhauer“ bedeutet (siehe den Commentar zu Tafel 5 Z. 3). *Urraku* ist also wohl als sumerisches Lehnwort mit der besonders nach *r* häufigen Erweiterung durch *-ku* zu betrachten.

„Künstler", „Handwerker", dass „*mummu*" „Kunst" heisst und ebenso wohl *ummâtum*[1]), so unerklärlich mir bis jetzt die Form ist[2]). Denn die Annahme einer Entstehung aus **ummantu* ist gewagt und ausserdem würde **ummântu* doch kaum etwas Anderes als „Künstlerin" heissen können. Ob's aber die schon bei den Babyloniern gab? Dass unsere Deutung richtig, erhärtet V R 65, Col. I, 32ff., wonach die *dupsarminâti* (das ist Architecten) *ínkûti* in Babylon im *bît-mummu* wohnen d. i. also im „Hause der Kunst und Gewerbtätigkeit". Zu dem Ausdruck *ínkûti* vgl. V R 13, 37 + 41 a b, wonach *mâr-ummâni* (d. i. = *ummânu*) dasselbe Ideogramm wie *ímku* hat. Zum *bît-mummu* vgl. noch IV R 23, 59 a. — Wenn *Ia* als Schmiedegott II R 58, Nr. 5, 58 durch dasselbe Ideogramm bezeichnet wird, wodurch *ummânu*, so wird er dort durch ein allgemeines Prädicat in einer specielleren Funktion gekennzeichnet.

5. Zu *iḫîku* vgl. II R 39, 60—61 g h: *mâtu rabîtu ana mâti ṣiḫirti ana šîmâti iḫâkma* (mit der Glosse *ḫa-a-ku* = *la*[ ] d. i. „das grosse Land wird mit dem kleinen Lande nach „Festsetzungen" (= Geschicken?)....", III R 60, 48 a: *mâtu ana mâti iḫâkma sulmu isakan* (oder *iššakan*) = „ein Land wird mit dem anderen.... und Frieden machen (oder Friede wird gemacht werden)" und III R 65, 60 Nr. 2 Obv.: *mâtu* (*an-ta* (?!) *ki-ta* d. i.) *ilis u saplis ustaḫâka mâtu ittabalkat* d. i. „das Land wird droben und drunten sich .... und das Land wird sich empören (in Aufruhr geraten)". Aus der ersten Stelle resultiert eine Bedeutung wie „in Verbindung treten mit", aus der zweiten Stelle eine ganz

1) Daraus (wie allerdings auch aus Gründen lautlicher Natur etc.) folgt, dass *ummânu* = „Künstler" etc. nicht von einer Radix אמן abgeleitet werden kann, sondern nur von einer solchen pr. א (ח׳ ה׳ ע׳) + *m* + *m*, so dass also (spät-)hebr. אֻמָּן (mit Dages forte in מ) und syrisches ܐܘܡܢܐ = „Künstler" wohl als Lehnwörter aus dem Assyrischen zu betrachten sein werden trotz syrischem ܐܡܢܐ = „Beruf" etc.

2) oder ist *ummâtum* = „Künste"? Beachte wenigstens, dass dem Worte V R 30, 39 a b sumerisches KIT (?) + Pluralzeichen entspricht!

ähnliche und aus der dritten eine wie „durch einander gewühlt werden“. Daraus lässt sich etwa eine Grundbedeutung „sich vereinigen“ erschliessen, die vortrefflich zu der bislang nur aus K 5419 selbst gefolgerten stimmt. Wörtlich also: „(d. O. u. d. M. —) ihre Wasser mischten sich“.

6. Diese Zeile lässt je nach der Abtrennung der Zeichen einigermassen von einander verschiedene Uebersetzungen zu. Dass *gipāra* und *ṣūṣā* von vorne herein als zwei Wörter herauszuscheiden sind, braucht nicht bewiesen zu werden. Die übrigen Zeichen wären dann entweder so zu gruppieren:

gipāra la-ki (event. = *lā ašri*) *iṣṣūra ṣūṣā lā šiʾa*,

oder so:

gipāra lā kiṣṣura ṣūṣā lā šiʾa.

Die erstere Anordnung hätte den Vorteil, dass sich *iṣṣura* etc. ohne Anstoss übersetzen liesse durch: „indem ein Vogel nicht auf das Rohrdickicht zuflog“; denn *šiʾū* = „hinstreben auf“ etc. wird ja gerade von Vögeln in der Bedeutung „hinfliegen“ gebraucht. Allein dann wäre wieder *la-ki* kaum erklärt und — was sehr bedenklich — der im ganzen Stück zu beobachtende Rythmus und Parallelismus membrorum wäre einigermassen aufgegeben. Unter diesen Umständen halte ich an der hergebrachten Lesung fest. *Gipāra* ist jedenfalls von demjenigen *gipāru* zu trennen, welches wir oben (S. 170f.) besprachen und dem wir eine Bedeutung wie „ein irgendwie umschlossener Raum“ zuerkannten, dagegen identisch mit demjenigen *gipāru*, welches V R 1, 49 erwähnt wird. Die Zeile, in der dieses *gipāru* vorkommt, ist mir noch etwas unklar. Mir scheint es noch nicht ganz sicher, ob *kaian ušaḫnabu* oder *kaian* U-ŠAḪ *nābu gipāru* abzutrennen ist, ob also ein **nābu* d. i. „sprossen“ (= hebr. נוב) von dem *gipāru* ausgesagt werden soll, oder ein *šuḫnubu* d. i. „hoch, lang emporstarren lassen“ [1]). Letzteres scheint aus verschiedenen

1) Diese Bedeutung scheint *Nimrodepos* Seite 8 Zeile 37 *uḫtannaba* zu haben (von *Ía-banī*, der am ganzen Körper mit *šiʾrtu* d. i. Haar bedeckt

Gründen bei Weitem das Wahrscheinlichste. Jedenfalls ist *gipāru* nach V R 1, 49 etwas Wachsendes oder ein Ort, wo etwas wächst. Da in unserem Texte ein „sich zusammenfinden", V R 1, 49 höchst wahrscheinlich ein Emporstarren oder Emporstarrenlassen desselben erwähnt wird, dasselbe ferner in Verbindung mit *ṣūṣū* = „Rohrdickicht" steht und endlich *gipāru* einigermassen an *apparu* = „Wiese", dieses an *a* = „Wasser", jenes an *gi* = „Rohr" erinnert, so möchte ich in *gipāru* entweder ein Synonym von *ṣūṣū* = „Rohrdickicht" oder einen Ort, wo dieses wächst, also einen „Rohrstand" erkennen und in der Silbe *gi* das Wort für Rohr (Letzteres natürlich unter aller Reserve).

Zu *kiṣṣura*. Haupt macht schon darauf aufmerksam, dass dies eine Permansivbildung des *T*-Stammes von *kaṣāru* (= **kitṣura*) ist (Schrader l. c. 9). Dass dies richtig, dürfte IV R 21, 18a (*salam-māši kiṣṣurūti* d. i. „verbundene, vereinigte Doppelbilder") erhärten (siehe oben S. 64f.). *Kaṣāru* = „binden" etc. ist bekannt. Wie *kiṣṣurūti* an der eben angeführten Stelle zeigt, hat der *T*-Stamm die Bedeutung „vereinigen", „sammeln" und heisst im Permansiv also auch „sich vereinigen", „vereinigt werden". Diese Bedeutung passt hier recht wohl. Es soll gesagt werden, dass sich aus dem chaotischen Durcheinander, worin alles Mögliche wuchs(?), etwas Zusammengehöriges, Gleichartiges noch nicht zusammengefunden hatte.

Ṣūṣū soll nach Delitzsch, *Paradies* S. 241 und seinen Bemerkungen zu Baer's u. Franz Delitzsch's *Lib. Ezech.* XV mit צְמָחִית zusammenhängen und „Feld" bedeuten. Allein dies ist unmöglich. Das Ideogramm für das Wort ist [Keilschriftzeichen]. III R 52, 31 wird, wie ein Vogel des Himmels, so

---

ist und der ein *pirītu* d. i. Haupthaar (cf. hebr. פֶּרַע) wie ein Weib hat wird erzählt, dass dies oder Etwas von demselben wie „Korn" (oder irgend eine Art von Korn) *uktammaba*). Ferner wird *Nabū* als Gott der Fruchtbarkeit IV R 14, 10a (cf. V R 19, 8ab) *mu-ṭaḫḫib* des Weizens(?) genannt

ein Fisch des [cuneiform] genannt. Es hat also [cuneiform] jedenfalls mit dem Wasser zu tun. Auf K 2867 (bei S. A. SMITH, *Keilschrifttexte Asurbanipals II* Z. 25 heisst es: *kanāti ṣūṣī uštīlipu* = „das Rohr der *ṣūṣī* wurde lang"[1]) oder: „die *ṣūṣī* liessen das Rohr lang werden", und ESARHADDON erzählt I R 46, III, 53 ff., dass *Bīl-iḳīša* im Wasser und in [cuneiform] (= Rohr + *ṣūṣū*) wie ein Fisch seine Wohnung aufgeschlagen hatte. Endlich sagt SANHERIB bei LAYARD 42, 44, dass er einen Sumpf gemacht und einen *ṣūṣū* darin angebracht habe. Daraus folgt, dass der *ṣūṣū* in feuchtem Terrain zu suchen ist und dass Rohr in demselben wächst. Man könnte daraus schliessen, dass der *ṣūṣū* der sumpfige Boden ist, in dem das Rohr wächst. Aber wenn IV R 19, 59b und IV R 26, 51a vom *ṣūṣū* gesagt wird, dass er *idammum* d. i. „einen klagenden Laut von sich giebt" so kann das Wort sich nur auf das Rohr selbst beziehen, dessen Rauschen mit Klagetönen verglichen wird. Demnach dürfte *ṣūṣū* den „Rohrstand", das „Rohrdickicht" bedeuten. Wenn verschiedentlich das Ideogramm für *ṣūṣū* für den Begriff „Feld" verwandt wird (II R 8, 30cd, II R 32, 12gh, IV R 19, 1f.b), so spricht das nicht gegen unsere Auffassung. Auch der Rohrstand kann gegenüber dem Wasser als Feld aufgefasst werden (siehe hierzu ZIMMERN, *B. B.* S. 77, der sich aber DELITZSCH's Ansicht anschliesst).

Zu *šiʾū*. *Šiʾū* in der Bedeutung „suchen", „hinstreben auf" ist ein sehr bekanntes Wort. Diese Bedeutung ist hier aber unangebracht. IV R 57, 56b wird ein *ši-ʾu* und eine *ši-ʾ-tu* nach Gott und Göttin und vor Bruder, Schwester und Freund genannt, weshalb an der Bedeutung „Vater" und „Mutter" für beide kaum wird gezweifelt werden können. Unter der Voraussetzung, dass diese Wörter von einem Stamme abzuleiten sind, der „zeugen, hervor-

1) Siehe dazu WINCKLER in der *ZA.* II, 132.

bringen" bedeutet (cf. ولد und ولادة von ولد) übersetze ich *šîʾā* durch „hatte (noch nicht) hervorgebracht" (nämlich der Rohrstand das Rohrdickicht) oder „war (noch nicht) hervorgebracht", nämlich das Rohrdickicht.

7. *Šūpū.* — Im Assyrischen sind zwei Stämme *apū* und *ipū* (?) von einander zu trennen. *Ušapā* heisst bekanntlich „machen", aber auch „preisen" und „(auf)strahlen lassen". In den babylonischen Texten scheinen beide wenigstens bis zu einem gewissen Grade unterschieden zu werden. Bei Nebukadnezar auf *A. H.* 82, 7—14[1] (*Z. f. Assyriologie* II, 169) Col. I, 22 heisst *ušīʹbī* bestimmt „ich liess strahlen", dagegen auf RM 675 etc. (*Z. f. Assyriologie* II, 137 f.) Z. 20 *ušapī* bestimmt „ich vollendete". Ebenso ist *ušīʹbī* I R 56, Col. VII, 6 bestimmt und möglicherweise auch I R 52 Nr. 3 Col. II, 11 = „ich liess strahlen", dagegen *ušapā* I R 57, Col. VII, 33 (in derselben Inschrift, in der *ušīʹbī* = „ich liess strahlen") und I R 66 III, 42 bestimmt = „ich vollendete". Wie es mit *ušapā* z. B. I R 52, Nr. 3 Col. I, 29 ist, kann kaum entschieden werden. Jedenfalls erhellt, dass den Babyloniern die Verschiedenheit der Wurzel der beiden Wörter bewusst war. Aus diesem Grunde verbietet es sich, *ušīʹbī* = *ušīʹpī* (= *ušapā*) = „ich liess aufstrahlen" mit *ušapā* (= *ušīʹpī*) = „ich vollendete" zu vermengen. Es dürfte daher ohne Weiteres klar sein, dass *ušapā* = „ich vollendete" auf die Radix ופי* = hebr. יָפָה (eigentlich und ursprünglich: vollkommen sein) = „schön sein" (cf. arab. وفى, syr. ܐܘܦܝ) zurückgeht, *ušīʹpī* = „ich liess aufleuchten" dagegen auf יפע in hebr. הופיע mit derselben Bedeutung. Mit *ušapā* = „ich vollendete" hängt *šūpū* = „stark" etc. zusammen, dem die Grundbedeutung „vollkommen" eignet. In der Kosmogonie ist *šūpū* unser „schaffen" und zwar in der eigentlichen Bedeutung dieses Wortes: „werden lassen, was nicht war". Der *T*-Stamm *uštapā* (Z. 10 dieses Textes) hat passive Bedeutung.

8. Beachte das Perm. *zukkuru* mit passiver Bedeutung gegenüber *zakrat* in Z. 1. — Zu *šīmatu* statt *šīmtu* siehe z. B. *Nimrodepos* 66, 37.

13. Zu *urriku* = „es wurden lang“, „zogen sich lang hin“ cf. hebr. הֶאֱרִיךְ. — Das letzte Zeichen vor der Lücke hält Delitzsch für ŠUD, doch ist er von seiner Lesung nicht überzeugt. Ich vermute dem Parallelismus membrorum gemäss in dem Zeichen den Anfang eines Verbums und daher US, das dem Zeichen ŠUD sehr ähnlich. Der Sinn dieser Zeile ist natürlich: Lange Zeit verging — (bis dann (Z. 14) *Anu* auftrat).

II. Commentar zur vierten Tafel.

Zur Uebersetzung siehe Talbot in den *Transactions of the S. of Bibl. Arch.* Vol. V, 1 ff., Smith-Delitzsch, *Chaldäische Genesis* p. 90 ff., Oppert in Ledrain's *Histoire d'Israël* p. 418 ff., Lenormant, *Origines de l'histoire* I, 507 ff. und Sayce, *Babyl. Religion* S. 379 ff., *Records of the past*, New series, S. 136 ff. Siehe auch Bezold, *Literatur* p. 175.

2. *maḫariš* vor *ab(b)í̄šu* statt des gewöhnlichen *maḫar* wie auf K 3473 etc. Z. 55 u. 114; cf. *ṣīriš Tiâmat* Z. 128 etc.

4. *síkarka* wohl kaum *sikirka* zu lesen, wie dem Anscheine nach bei Tiglatpileser I, I, 31 + 34; VI, 61 + 76; II R 66, 2. An den angeführten Stellen heisst *sikir* „Befehl“. Trotz der Härte, die in einer Uebersetzung: „dein Gebot ist *Anu*“ = „dein Gebot ist ein Gebot des *Anu*“ liegt, wird man doch mit Rücksicht auf die genannten Stellen und zumal auf Z. 9 unseres Textes, wo *síkar* „Gebot“ heissen muss, jedenfalls „Name“ nicht heissen kann, auch Z. 4 und 6 das Wort in ersterer Bedeutung nehmen müssen. Das Verhältnis von *zakāru* zu *sakāru* (*šakāru*) und *zikir* (*zikru*) zu *sikir*(?)-*síkar* wird durch unseren Text kaum klarer, dies umsoweniger, als gerade in den Weltschöpfungstexten (Fragm. 18 Rev. 14 und 20) *zikri* die Bedeutung „Name“ hat.

7. (*ištu*) *ūmimma* entweder „(von) heute (ab)“ oder „(von) nun (an)“ zu übersetzen, wage ich mit Rücksicht auf *mūšamma* = „gestern“ (II R 32, 21 + 23ab).

10. Lesung *i-bak-ka* nicht sicher (vielleicht *i-d*(*t*)*uk-ka*, schwerlich *i-ḫu-ka*). — Der Zusammenhang und der Parallelismus membrorum sowie das Verbum *ittiḳ* erfordern wohl eine Bedeutung „Wort“ resp. „Befehl“. Vgl. *abītu* = „Ferman“ (vgl. dazu Delitzsch, *Wörterbuch* S. 21 √אבה?)? Zu *itīḳu* „übertreten“ siehe z. B. IV R 16, 1—2a.

12. Ich glaube, in SA-GI vielleicht ein sumer. Wort erkennen zu dürfen, da ja auch sonst in diesen Texten verschiedene, anderswo bis jetzt kaum gefundene Lehnwörter zu finden sind. Auf K 4359 wird sumer. SA-GI mit der Glosse DI-*gi* d. i. *sa-gi* (da DI ja auch den Lautwert *sa* hat) durch assyr. *ša*[ ] erklärt. Das Syllabar erklärte unterhalb dieser Gleichung noch verschiedene Wörter der Radix *š-p-ṭ*, was ich hier nicht nachweise. Nur anführen will ich, dass in demselben auch *gi-til-li* erscheint, dem IV R 24, 26—27a *šipṭu* entspricht (in Verbindung mit *purussū*! also *šipṭu* und nicht *šibṭu* zu lesen! gegen Delitzsch, *Prolegomena* Seite 38 und mit Halévy, *Revue des Études juives* 1885 pag. 297 ff.) Wir dürfen daher *ša*[ ] wohl bestimmt zu *šapātu* ergänzen, einem Synonym von *dānu*. Möglicherweise aber ist in unserer Zeile gar nicht *sa-gi*, sondern dafür *šapāti* zu lesen, da SA-GI nach dem Obigen ja auch Ideogramm für *šapātu* sein kann.

16. Ein Wort *ibbaltū* (mit *t*) kenne ich sonst im Assyrischen nicht. Da *t* und *ṭ* nach und vor Labialen im Assyrischen ganz besonders gerne wechseln (cf. z. B. *nabātu* für *nabāṭu*, *tūb* für *ṭūb*, *šapātu* für *šapāṭu*, *balātu* für (?) *balāṭu*, *tušpaṭṭī* (*Z. f. Assyriologie* IV, 11 Z. 41) für *tušpattī*), so stehe ich durchaus nicht an, *ibbaltū* mit *nabalṭu* II R 27, 48b und II R 26, 20ab zu verknüpfen. An diesen Stellen entspricht dem Worte resp. sumerisches PAR = *par* und sumerisches LU, wohl = *dib*. Es muss also eine Bedeutung haben, die beiden Ideogrammen gemeinsam ist. Das

aber lässt sich von der Bedeutung „eilends auf etwas losgehen“ sagen. Denn PAR ist gemäss II R 27, 47ab = *rapâdu*, (*dib*=) LU gemäss zahlreichen Stellen (z. B. IV R 26, 4b) = *baʾû*, *baʾû* und *rapâdu* aber sind nach II R 35, 57e und 2g Synonyme und zwar, wie sich aus den anderen dort genannten Synonymen ergiebt, mit der oben genannten Bedeutung. Der Lippenlaut könnte auch *p* sein.—

16. Zu *raʾâsu* = *aḫâzu* (= fassen, aber in etwas anderer Bedeutung als hier) siehe *ZA.* IV, 158.

24. Möglicherweise *liššî* mit doppeltem *š* und kurzem Endvokal zu sprechen wie *laššu* = „es ist nicht“.

29. Das Wort *palû* bedeutet gewöhnlich „Regierung(sjahr)“. Dass diese Bedeutung hier nicht anwendbar ist, zeigen schon die mit dem Worte verbundenen zwei Concreta. *Palû* muss auch etwas Concretes sein. Auf dem von Budge in den *Proceedings of the S. of Bibl. Arch.* vom Januar 1888 veröffentlichten Cylinder Neriglissar's Col. I findet sich Z. 29 ff. folgende Stelle: *ḫaṭṭa išarti murabbišat mâtu ana šarrûtia lû-išrukam — šibirri kînu mušallim nîšî ana bîʾlûtu lû-ikibîm — ušpâri mukanniš zaʾiru lû-ušatmiḫa ḳâtûʾa — agâ kînu ušaššânnîma.* Hier stehen also *ḫaṭṭu*, *šibirru*[1]) und *ušpâru* (nebst *agû*) als Insignien oder Abzeichen der Königswürde mit einander in Parallelismus. Eben diese Wörter werden II R 28, Nr. 5, 59 ff. zusammengenannt und zwar zugleich mit *palû* in der Reihenfolge: *ušpâru, ḫaṭṭu, palû, šibirru.* Da auf der Tafel II R 28, Nr. 5 innerhalb je eines Abschnittes stets nur sachlich oder etymologisch Zusammengehöriges erörtert wird, dürfte auch *palû* irgend einen Gegenstand bezeichnen, der den König charakterisiert und, da *palû* = „Regierung“ kaum von diesem Worte zu trennen sein wird, irgend Etwas, was dem Könige als Regenten zukommt. Was dies ist, weiss

1) Zu *šibirru* = „Hirtenstab“ siehe *ASKT.* 120, 16. Vergleiche damit K 4378 Col. VI, 73 und 74, wonach *šibirru* ein Synonym von *urinnu*, zu welchem Worte wiederum auf Tigl. I, Col. VII, 57 hinzuweisen ist.

ich nicht. Nicht unmöglich scheint es mir zu sein, dass *palū* noch an manchen anderen Stellen, z. B. auf dem eben besprochenen Cylinder des Neriglissar (in der Verbindung: *kunnu kussī u labāri palī*, Col. II, 70) und auf K 48 (Z. 8: *nādin ḫaṭṭi u palī*) in seiner ursprünglichen Bedeutung zu nehmen ist.

34. Zu *tašmū* = „Gelingen" cf. *šímū* = „günstig".

35. Zu *uaddī* = „bestimmte", „kennzeichnete . . ." siehe unten den Commentar zum Fragment K 3567 Z. 3.

36. Zu *mulmu(l)lu* als Waffe des *Marduk* siehe oben S. 152. Darstellungen wie die in Smith's *Chaldäischer Genesis* (edd. H. und Fr. Delitzsch) S. 90 reproducierten könnten dazu verleiten, in *mulmul(l)u* ein „Sichelschwert" = ἅρπη zu sehen. (Siehe Darstellungen desselben auch in Ménant's *Pierres gravées* II, 97 Fig. 93 u 94.) Aber gegen diese Auffassung spricht Salmanassar, *Monolith*, Rev. 68: *nabli mulmuli ílīšu ušazanin* (das ist: „ein Gewitter (einen Feuerregen) von . . . . liess ich über ihn regnen"). Wenn der *mulmul(l)u* einerseits geworfen werden kann, andererseits ein Pfeil nicht ist, kann darin kaum etwas Anderes als „Wurfspiess" gesucht werden.

37. Vor *imnašu* steht auf K 3437 [illegible]-BÍ-DA. Da [cuneiform] auch = *baṭ-ṭu* (II R 19, 57—58b; IV R 18, 48—49a), so ist hier natürlich *bat-ṭa* zu lesen und vielleicht auch an anderen (allen?) Stellen der *Tiāmat*-Texte für das Ideogramm GIŠ-KU. Die Lesung *baṭṭu* ist nicht absolut sicher. *Paṭ-ṭu* wäre auch möglich, ebenso *bí-ṭu* etc. (Ganz ausgeschlossen ist wohl die Lesung *bíl-ṭu* als Femininum von *bílu* = „Waffe", mit Uebergang von *t* in *ṭ* nach *b* + *l*, womit *balātu* = *balāṭu* und *nabaltū* = *nabalṭū* etc. (cf. oben S. 330) zu vergleichen wäre). Ist vielleicht auf Grund von Z. 130 unten (*ina miṭ(d)išu* etc.) eine Lesung *miṭ-ṭu* vorzuziehen??

38. Das Zeichen SU = *mašku* (= Leder, Haut) ist Determinativ vor *išpatum* = „Köcher", wie z. B. vor *ašāti* = „Zügel" (V R 1, 34).

39. Zu dieser und der folgenden Zeile beachte die Darstellung des Kampfes bei SMITH-DELITZSCH, *Chaldäische Genesis* S. 90. Aus unserer Stelle geht hervor, dass die beiden „Doppeldreizacke", die *Marduk* gegen die *Tiāmat* schwingt, den Blitz veranschaulichen sollen (cf. SUESS, *Sintfluth* S. 14). Das könnte wohl von Wichtigkeit für die Erklärung ähnlicher Symbole werden. Vielleicht deutete der einfache Dreizack gelegentlich den *Rammān* an. Von Interesse ist, dass die symbolischen Darstellungen des Blitzes bei den Griechen (und Römern) der in Rede stehenden Figur sehr ähnlich sind, demnach auf eine directe oder indirecte Entlehnung aus Babylonien oder von Babyloniern hindeuten. (Das hat, wie ich von anderer Seite erfahre, schon CONZE gesehen. Siehe seine *Heroen- und Göttergestalten* S. 7, Tafel 1.)

41. In Z. 41 bis 43 sind die ersten und letzten Zeichen nach 82—9—18, 3737, im Uebrigen die Zeilen K 3437 entsprechend wiedergegeben. Auf ersterem Bruchstück ist das letzte Wort von Z. 41 *tam-tim* geschrieben, ebenso wie V R 21, 43 und 65, während an den dazu gehörigen Stellen des uns vorliegenden Textes *ti-amat* steht. Beachte, dass auch in einem historischen Texte (wo auf die Schöpfungsgeschichte angespielt wird?) für „Meer" *ti-amat* erscheint. Siehe dazu V R 2, 58: *ša mati'ma ti-amat lā íbira* = „der noch nie das Meer überschritten", vgl. mit Fragment 18 Rev. 5: *mā ša Kirbiš-Tiāmat itíbbiru.*

42. *uštíṣbita* = „er liess fassen", nämlich einen Ort, Standpunkt. So oft *ṣabātu* in den historischen Inschriften (cf. z. B. G. SMITH, *Assurbanipal* 83, Z. 8: *ušaṣbit* = „ich siedelte an"), wie auch verschiedentlich in unseren Texten. Siehe Z. 139 unserer Tafel: (*maṣṣaru*) *ušaṣbit* = „liess sich hinstellen" und wohl auch Z. 96: *ṣābit arkāti* = „hinten stehend". — Die Lesung *mimmíša* des letzten Wortes ergiebt die Variante auf 82—9—18, 3737 (*mi-im-mí-ša*) gegen HAUPT, *Sintfluthbericht* 29, A. 33, dessen „Verbesserungen"

an dieser Stelle zu einem guten Teile der Verbesserung bedürfen.

44. Haupt übersetzt (*Sintfluthbericht* 29 A. 33): „seine Hand zückte das Schwert". Aber *sapāru* heisst nicht Schwert und wie *uštaḳriba* zur Bedeutung „zückte" kommen soll, wüsste ich nicht zu sagen.

46. Mit *šāru dāl(i)ḫu* cf. *kakku dālḫu* II R 43, 28def und I R 29, 18. — Zu NU-DI-A als Ideogramm(?) für *lā šanān* cf. I R 29, 9.

49. Zu *abūbu*, als Waffe gedacht, siehe z. B. II R 19 Nr. 2, Obv. 12 (*abūb taḫāzi kakku ša ḫanšā ḳakḳadāša*).

50. Meine Vermutung, dass *ši-kin* zu lesen sei, bestätigt Bezold: [cuneiform] ganz deutlich. Siehe auch in den *Transactions of the S. of Bibl. Arch.* V S. 7 die Edition Talbot's, der ebenfalls *ši*-KIN liest.

52. Zu *mupparšu* siehe z. B. I R 10, 42 (*kīma iṣṣūri ipparšu*.

62. *Ūmu* an dieser Stelle beweist aufs Unwiderleglichste, dass *ūmu* auch einfach in der Bedeutung „Zeit" zu nehmen ist. Darnach ist *ina ūmišuma* nicht zu übersetzen „in jenen Tagen", sondern „zu dieser Zeit", „damals". Siehe Z. 63.

63. *I-ṭul-lu* vielleicht von *ṭālu*. Zu *ṭālu* = „über etwas hin-", „auf etwas zueilen" cf z. B. IV R 16, 8b und besonders II R 35, 53e ff., wo *ṭālu* als Synonym von *ḫāšu*, *rapādu*, *ba'ū*, *imī'du* etc. angeführt wird. Besser ist es wohl *iṭu(l)lu* von *naṭālu* = „anblicken" herzuleiten. Zur Schreibung *iṭu(l)lu* statt *iṭṭulu* vgl. V R 70, 17.

65. Es muss offen gelassen werden, ob *ḳabluš* hier „zum Kampfe" heisst oder ein Synonym von *kirbiš* in der Verbindung mit *Tiāmat* ist. Zur Endung *-uš* siehe z. B. *kirbuš* III R 12, Slab 2, 32, wozu oben S. 301 A. zu vgl.

66. Statt der Lesung *iši'a šip*(?)-*kišu* ist auch die Lesung *iši' amī'kišu* in Betracht zu ziehen.

67. Möglicherweise ist statt *malakšu malākšu* zu lesen mit einer Bedeutung wie *milikšu*(?).

68. Mit *siḫâti* stelle ich zusammen *siḫû* = „Aufruhr machen“ (V R 5, 16), *siḫû* = „Aufruhr“ und *suḫḫû*, welches irgend eine Art der Vernichtung (insbesondere von Bildern gesagt) = „unkenntlich machen“ (?) ausdrückt (siehe dazu SARGON, *Cylinder* 76, *Stierinschrift* 103, *Silberinschrift* 50, *Goldinschr.* 39). Was die Form anbetrifft, so muss darin wohl allen Paradigmen zum Trotz die dritte Person S. fem. vom Perm. erkannt werden (also *siḫâti* = *siḫât* resp. *saḫât*; das *i* wäre als durch Einfluss des Zischlauts aus *a* hervorgegangen zu denken). Dass meine Deutung richtig, zeigt, wie ich jetzt bemerke, der in *ZK.* II, 83 veröffentlichte Text Z. 5, wo *ittínisḫî* = *iddalaḫ* (d. i. wurde verstört).

72. *Lullû* übersetze ich vor der Hand mit „Widersetzlichkeit“, weil es im Parallelismus mit *sartu* zu stehen scheint, dessen sumerisches Aequivalent *lula* ist.

76. Der Stamm *g(a)m(â)l(u)* drückt im Assyrischen ebenso wie גמל die Vergeltung sowohl des Bösen durch Böses als auch die des Guten durch Gutes, sowie die Erweisung von etwas Gutem oder Bösem überhaupt aus.

78. Mit diesem Satze ist Z. 5 vor der Sintfluterzählung bei DELITZSCH, *Lesestücke* S. 101 zu vergleichen: *gummurka libbi ana ípî š tuḳunti.* — Zur Ergänzung am Ende siehe IV R 26, 13a: *nâš kakku dikû anantum.* Zur Uebersetzung von *dikû* vergleiche das ihm an letzterer Stelle entsprechende Ideogramm ZI + ZI, welches auch = *tibû* = „sich vorwärts bewegen“, ferner II R 14, 14 u. 32ab (= *ASKT.* p. 71, 14ab und 72, 32ab), wo ZI-ZI = *idik(ḳ)i* in einer Bedeutung wie „vertreiben, entfernen“, weiter *dikîšu miḫû* (= lass gegen ihn einen Sturm los) bei G. SMITH, *Assurbanipal* 122, 45, ferner *dikû* in den Feldzugsberichten, wo es gewöhnlich mit „aufbieten“ übersetzt wird, in den meisten Fällen aber eine Bedeutung wie „in Bewegung setzen“ noch klar hervortreten lässt, endlich Redensarten wie *ušadkânni libba* (I R 53, Col. II, 10) = „er bewog mich“ eigentlich = „er veranlasste mich, das Herz anzutreiben“. Aus allen diesen Anwendungen des Wortes

ergiebt sich eine Grundbedeutung: „in Bewegung setzen", „treiben". Von diesem Verbum *dikū* scheint zu trennen zu sein *dakū* (= GAB = *du*: II R 27, 17ab), welches die Bedeutung „stossen", „umstossen" hat (z. B. V R 5, 33 + 6, 58, Smith, *Assurbanipal* S. 179, 99).

80. Zu *anūtu* = „Himmlischkeit" = Gottheit siehe z. B. II R 19, 2b und V R 66, Col. II, 8. Es scheint AN auch in der Bedeutung „Gott" im späteren Sumerisch *an* gelesen worden zu sein. Beachte wenigstens z. B. V R 21 Nr. 4 Obv. 8, verglichen mit Fragm. 18, 5, wo AN-*na* = „Gott".

84. *Tuktīn* verhält sich zu *tukīn* wie *liktūnu* (Z. 22) zu *likūnu*.

85. Zur Begründung meiner Uebersetzung von *ummatu* durch „Schaar", „Volk" kann ich einerseits V R 31, 10f anführen, wo *ummat* als Synonym von *napḫaru* genannt zu werden scheint, andererseits auf *ummāti* III R 37, 42a, wo das Wort sicher = *ummānāti*, weshalb also *ummatu* = *ummānu* = „Volk", „Heer". Cf. hebr. אֻמָּה, syr. ܐܘܡܬܐ und arab أُمَّة.

86. *Indi* — *imdi*. Siehe den Commentar zum Sintflutbericht Z. 134.

Zu dem auffordernden *i* (vgl. dazu Haupt in der *Andover Review*, July 1884, pg. 98 n. 3, Delitzsch in der *Z. f. Keilschriftforschung* II, 300 und denselben in der *Z. für Assyriologie* I, 51) vor der ersten Person des Plurals siehe jetzt auch Nr. 81 der *Tell-el-Amarna*-Tafeln des britischen Museums (veröffentlicht in den *Proceedings of the Society of Bibl. Arch.*, June 1888, auf S. 562) Obv. 21: *i-nibalkitama* = „lasst uns hinübergehen". — Zu *i*- vor dem Imperativ siehe oben Z. 26.

88. Zu *itimī* siehe z. B. *Nimrodepos* 71, 21: *itimī ṭītiš*. — Das oft mit der Adverbialendung *-iš* verknüpfte *itimī* bedingt die Lesung *maḫḫūtiš itimī*. *Maḫḫūtiš* kommt, sowie ich sehe, sonst nur noch vor III R 15, 21 Col. I (in der Verbindung: *ṭīb taḫazia danni imurūma imū maḫḫūtiš* —

Ištar . . . *idaia tazizma ḳašatsunu tašbir* d. i. „er vernahm von dem Heranzuge meiner Schlacht und ward wie . . . *Ištar* . . . stellte sich an meine Seite und zerbrach ihre Bogen") und V R 1, 84 (in der Verbindung: *namriri Ašur* . . . *isḫupušuma illika maḫḫûtiš* . . . *Mimpi umaššir* d. i. „das Gefunkel *Ašur*'s warf ihn nieder und er ging . . . er verliess Memphis"). An allen drei Stellen ist von unterliegenden Kämpfenden die Rede, an zweien (an unserer und III R 15) von solchen, die nachher noch weiter kämpfen — an diesen Stellen steht *itî'mî* und *imû* = „war gleichwie" resp. „hielt sich gleichwie" —, an einer, wo nachher die Erzählung von einer Niederlage folgt — dort steht vor *maḫḫûtiš illika* d. i. „ging hin zu". — Daraus schliesse ich, dass *maḫḫûtu* etwas wie „Niederlage" heisst und dass *imî*, *itimî* und *illika maḫḫûtiš* resp. zu übersetzen sind: „er galt für besiegt", „(er) sie hielt sich (gegen HAUPT, *Sintfluthbericht* 29, A. 33: „sie sprach") für besiegt" und „er war besiegt, verloren".

89. Zur Radix *ilû* = „laut" siehe z. B. IV R 1, 15a: *iliš išagumu šapliš izaburu šunu* = „laut brüllen sie, leise sprechen sie (nach Weiberart)". — Die Form *i-li-ta* ist sonderbar und wohl sicher zu *i-li-iš* zu verbessern.

90. Zu *malmališ* siehe DELITZSCH, *Wörterbuch* S. 223.

91. Zu *manû* (von einer Beschwörungsformel gebraucht, eigentlich = „zählen", dann in der Verbindung mit *šiptu* = „hersagen") siehe z. B. IV R 16, 33b; V R 50, 64b (gegen HAUPT, *Sintfluthbericht* 29, A. 33, wo *imannî* in *îmâ-* und *ni* zerlegt wird).

93. *Innindu* = **innimdu* von *imi'du*. Siehe oben die Bemerkung zu Z. 86. — Zu *abkallu* = „weiser Ratgeber", „weise", „Ratgeber" etc. siehe vor Allem 82 — 8 — 16, 1 Obv. bei SMITH, *Miscellaneous texts* pag. 25 unten, wo *abkallum* (nach *mûdû* und *bi'l ti'rti*) dasselbe Ideogramm wie diese, wie auch *inku*, *ippišu* etc. hat. Cf. DELITZSCH, *Wörterbuch* p. 31 — 32.

94. Zu *iṭlupu*. *Ṭalâpu* ist gemäss II R 35, 56ef, vorhergg. und folgg. = *ṭâlu*, *ḫâšu*, *rapâdu*, *ba'û* und *imi'du*, also

jedenfalls etwa = „(eilends) auf etwas losgehen". Cf. dazu II R 66, 4—5 (wo *Ištar ṭālipata māti munarridat ḫuršāni* d. i. „die, welche auf das Land sich losstürzt, den Gebirgen sich entgegenstellt" genannt wird) und V R 2, 104, G. Smith, *Assurbanipal* 136, 70 (wo *mutallipu* etwas wie „bedrängend", „zusetzend" bedeutet.

96. Zu *ṣābit* beachte die Anm. zu Z. 42.

97. Es ist das Wahrscheinlichste, dass zu lesen und zu trennen ist: *iptî'ma pî ša Tiāmat* und nicht: *iptî'ma pîša Tiāmat.* — Die (provisorische) Uebersetzung von *la'ātu* durch „niederschmettern" gründet sich auf IV R 30, 22 + 24 f.a (cf. *ASKT.* p. 125), wo *na*-RI-RI-*gi-íš* = *tallut* (*talut*) und *tušam*[*kit*]. Zu dieser Ergänzung siehe [RI-]RI-*ga* = *miḳittu*: V R 62, 56ab.

98. Zu *katām šaptiša* vgl. *Sintflutbericht* Z. 120 (*katma šaptāšunu*).

99. *Iz*(*ṣ*)*anu* steht wohl für *izanunu* (*izananu*). Da es ein Wort *íṣî'n* = „ich füllte" und *ṣî'ni* = „gefüllt sein" giebt (siehe unten den Commentar zum *Sintflutbericht* Z. 77), so ist hier wie auch Zeile 115 vielleicht *i-ṣa-nu* zu lesen. S. dazu auch III R 41, 25—26: *agala*(!) *tilā*(!) . . . *li-z*(*ṣ*)*a-an karassu* d. i. „er möge seinen Bauch . . . mit Wassersucht (Wasser) füllen" und das in den Bauinschriften so oft vorkommende *u*-𒌋-*in* (= „ich stattete aus") (Z.). Aber *zu-u-nu* = „Regen" (Tiglatpileser VIII, 27: s. auch III R 67, 49d: *zu-ni*?) für *zunnu* lässt es vor der Hand als wahrscheinlicher erscheinen, dass *izanu* für *izan*(*u*)*nu* steht. Vgl. auch z. B. *du-nu* für *dunnu* bei Sargon, *Annalen* 421.

100. Die Form *inni*-𒀀 ist mir unerklärlich, da sie wie eine Niphalbildung aussieht, aber active Bedeutung haben muss. Cf. *na*-𒀀-*tu*? — Ob man mit *ušpalkî palkû* (bei Sargon, *Cylinder* 47, 48 + 59 und II R 67, 67), wohl = „verständig", combinieren und es im Hinblick auf *uznu rapaštum* (= „kluger Sinn" eigentl. = „weites Ohr") mit „er machte weit" übersetzen darf?? Ein Permansiv (oder Infinitiv?)

zu *ušpalkī, šupalkā,* liegt V R 65, Col. II, 15 vor. Wenn das Wort zum folgenden Substantivum *bābāni* gehört, wäre eine Bedeutung „weit aufmachen" sehr passend.

101. Die Bedeutung und (genaue) Lesung von *izzuḳ*(*k*) ist lediglich erraten. Vergleiche indes, dass ein Synonym von *da*(?!)-*al*[-*tum*] = „Tür" nach II R 23, 65ef *naziḳ*(?)-*tum* ist (= die Bedeckende?) und dass nach II R 30, 42ef [BAR] = *nazāḳu* ist, welchem Worte *kamū* (sonst = „packen") vorhergeht.

102. Zu *šulluṭu* = „zerschneiden" siehe *ZK.* II, 22 A. 4 und Zimmern, *BB.* 103 (104) A. 1.

103. Zu *bullū*, im Allgemeinen = „vernichten" (vom Leben gesagt), s. Zimmern, *BB.* S. 26 ff. Was es eigentlich heisst, ist mir nicht klar. Auslöschen? Zur Ruhe bringen?

104. *Šalmu* = „Leichnam", seltene Form für gewöhnliches *šalamtu.*

105. *Ālik pāni* wird sich trotz seiner mascul. Form kaum auf *Marduk* beziehen können. — *Nāru* heisst jedenfalls auch „töten". Siehe wenigstens z. B. IV R 13, 9—10b und IV R 30, 11—12b, wo resp. *tanāru* und *tanār* (mit der Variante *tuš*(!)-*mīt*(!)) = sumer. BAD = *dug*(?), welches sonst = „tot sein", „töten". Hier passt letztere Bedeutung sicherlich besser als die gewöhnliche Bedeutung „unterjochen". Indes hat *nāru* auch II R 19, 23—24a das sumer. Aequivalent *dug*, wo eine Uebersetzung „töten" nicht anwendbar ist. Aber an anderen Stellen, z. B. bei Smith, *Assurbanipal* 181, 113 (*inārus ina kakkī*), ist eine Bedeutung „unterjochen" absolut ausgeschlossen.

106. Zu *kiṣriša uptarrira* s. Tiglatpileser I, Col. V, 90: *kiṣiršunu gabša lūpirir* und zum ganzen Satze III R 14, 37: *puḫuršunu usappiḫma uparrir íllatsun.* — *Issapḫa* = **istapiḫa.*

108. Zu *ittarru* vgl. *Sintfluthbericht* 87. — Die Variante für *arkātsun*, *alkatsun*, möglicherweise = „Weg (Wege)". Aber vgl II R 35, 11ab: *al*(??)-*ka-tum* = *aḫ-ra-a-tu*? Wir

haben hier also einen Wechsel zwischen *l* und *r* anzunehmen.

109. *Ušīṣū* = „er liess am Leben", „liess entkommen" wie *ūṣī* = „er entkam": z. B. *Sintflutbericht* 163. — *Napšātuš* (entweder (ein Fehler?) für *napsātušunu* oder) als adverbialer Ausdruck zu fassen (*-uš* für gewöhnliches *iš*; cf. oben Z. 65: *kabluš* und das im Commentar dazu erwähnte *kirbuš*).

110. Zur Ergänzung [*nī*]*ta* siehe V R 19, 21d: *nītum ša lamī* und SARGON, *Annalen* (ed. WINCKLER Z. 308): *ni-i-ta ilmūšunūti.*

112. Zu *kamāriš* cf. II R 22, 30abc ff. und hebr. מכמר. — *Ušbu* für *ūšibu.*

113. Zu *tu(b)pkāti* = „Weltteile" s. oben S. 163 ff. — *Dumāmu* leite ich von *damāmu* „heulen", „klagen" etc. ab, wovon *dumāmu* = „Wildkatze" (siehe HOMMEL, *Saugetiere* Seite 319).

114. Zu *šīrtu* = „Strafe" vgl. G. SMITH, *Assurbanipal* 105, 63: *imissu . . . šīrtašu rabītu* = „er legte ihm seine grosse . . . auf" (cf. ZIMMERN, *BB.* p. 95).

115. Zu *izanu* = „er füllte" siehe die Anm. zu Z. 99.

117. Zu *ṣirritu* = „Seil (Zügel)" siehe oben S. 164 f.

118. *Ikbus* nach [ ]*us* des Fragm. 82—9—18, 3737 und V R 2, 119 (: *šapalšu ikbusu*).

119. Das sechste Zeichen nach BEZOLD's Collation von 82, 9—18, 3737 sicher *ir*, also [Keilschriftzeichen] bei DELITZSCH wohl falsch. — *-šun* am Ende ergänzt nach dem eben genannten Texte.

120. Diese und alle folgenden Zeilen nur auf diesem Fragment erhalten. — *Kamūti* ergänze ich nach Fragm. 18 Obv. 13: *ša ilāni kamūti iršū taiāru* und mit Rücksicht auf *ikmīšuma* in dieser Zeile.

121. Die Schicksalstafeln waren dem *Kingu* von der *Tiāmat* gegeben worden (K 3473 etc., 47 + 105). Die Lesung des Ideogramms: DUB + NAM + Pluralzeichen ist zweifelhaft. Möglicherweise ist *dubnamī* zu sprechen.

122. Nach S[b] 121 ist *kišib* die sumerische Aussprache des Ideogramms [cuneiform sign] = assyrischem *rittum* (woher der Lautwert *rit* des Zeichens). Cf. V R 13, 34ab: [cuneiform sign] + GAL = assyrischem *kišib-kallum*. [cuneiform sign] ist das Ideogramm für „Siegel“ = *kunukku* und an unserer Stelle lesen wir *ina kišibbi iknuk* = „er siegelte mit dem . . .“. Daraus dürfte sich ergeben, dass *kišibbu* wenigstens etwas Aehnliches wie „Siegel“ bedeutet, was auf's Schönste durch 81, 1—18, 1335 Obv. Col. I, 20—22 bestätigt wird, wonach *kišib* = *kunukku*. Wenn Delitzsch, *Wörterbuch* S. 32 Anm. *ḳišib-kallum* (mit *ḳ*) liest und das Wort mit „Oberaufseher“ übersetzt, so hat er wohl an eine semitische Etymologie ((ה)קשׁ(י)ב, ein Wort, das aber sonst im Assyrischen nicht nachzuweisen ist!) des Wortes gedacht. — Uebrigens scheint die Annahme nicht nötig zu sein, dass die Tafeln gestempelt werden. Vielmehr lässt sich vielleicht noch besser denken, dass *Marduk* den *Kingu* durch einen Stempel als sein Eigentum kennzeichnete (cf. wenigstens II R 9, 41 ff.).

123. Zu *limnu* = „Feind' s. IV R 2, Col. V, 13 + 52. — *Isādu* dürfte wohl auf Grund von V R 28, 1 ef: *sādu* = *nāru* mit „besiegt hatte“ zu übersetzen sein.

124. Da *šūpū* auch = „preisen“ (siehe oben S. 328) und *itta'id* ein sehr gewöhnliches Wort für „er ehrte“, „pries“ etc. ist, so legt die Verbindung beider nahe, *ušapū* in der angeführten Bedeutung zu nehmen. Dann müsste aber ein Subjectswechsel angenommen werden, der sehr auffallend sein würde. — Statt *šurišam* kann vor der Hand ebensogut *šurisam* gelesen werden.

126. *Nis-*[cuneiform sign]*-u* kommt in der Verbindung mit *kašādu* auch bei Sargon (ed. Winckler S. 192) in der *Haremsinschrift* B. Zeile 8 vor. Die Stelle lautet: *ípištuš šullima likšuda nis-*[cuneiform sign]*-su* d. i. „lass gelingen sein Werk, möge er sein(e) . . . erreichen“. Dieser Passus in Verbindung mit unserer Stelle lehrt für *nis-*[cuneiform sign]*-u* eine Bedeutung wie „Ab-

sicht", „Zweck". Die Lesung *nis(?)mat(?)u* mit *m* ergiebt sich jetzt aus dem Texte bei Winckler, *Untersuchungen zur altorientalischen Geschichte* S. 143 Z. 14.

128. Eine Uebersetzung wie etwa: „Die *Tiāmat*, die er gefesselt (gepackt), hatte sich nachher zu einer Schlange verwandelt" würde den Worten einigermassen entsprechen, aber dem Zusammenhange gar nicht. Die Gründe dagegen anzuführen ist unnöthig.

130. Da nach Strassmaier, *Alph. Verzeichnis* Nr. 5210 (II R 32, 77 + 81) *mas(?)dū* = UŠ-KU und = *il-la*, diese aber = *padū* (II R 26, Nr. 3, 27 + 28), *mi(d)tu lā maš(?)-dū* hier eine Waffe zu sein scheint, ferner *kakku lā padū* eine beliebte Verbindung ist, so ist es äussert wahrscheinlich, dass *mas(?)dū* = *padū* d. i. „schonend", „milde". Wenn weiter *mi(d)tu* eine Waffe ist, ►‹*-tu* = „Waffe" aber auch *mit-tu* gelesen werden kann, so wird es ferner äusserst wahrscheinlich, dass wir dies nicht *bat-tu*, sondern eben *mit-tu* zu lesen haben und demnach an unserer Stelle *mi-ti-šu*.

131. IV R 2, Col IV, 23—24 entspricht sumerischem ►‹ assyrisches *uṣlātu*, weshalb (siehe Brünnow, *Class. List* Nr. 1540) II R 48, 35 f. das ►‹ entsprechende Wort *uṣultum* zu lesen ist und nicht *uduntum* (von *adāmu*: Haupt). ►‹ ist das Ideogramm für „Blut", IV R 2 steht *uṣlāti* im Parallelismus mit *dāmu* und an unserer Stelle ist von den *uṣlāt* des Blutes die Rede. Wenn demnach von solchen *uṣlātu* gesagt wird, dass sie durchschnitten werden (denn in einer anderen Bedeutung kommt *purru'u* kaum vor), so kann unter denselben schwerlich etwas Anderes wie „Adern" verstanden werden.

132. Der Nordwind scheint von den Winden deshalb zur Fortführung des Blutes der *Tiāmat* „an verborgene Örter" bestimmt zu werden, weil er aus dem verborgenen, unbekannten Norden kommt, kaum deshalb, weil er nach dem Süden geht

134. Zu *šidī* = „Geschenke" siehe SARGON, *Annalen* (ed. WINCKLER) Z. 431, 454. *Khorsabad* 153, 168. — Zu *šulmānu* = „Geschenk" (Friedensgeschenk, Freundschaftsgeschenk) siehe z. B. WINCKLER, *Keilschrifttexte Sargons* S. 188, Z. 35 und *Proceedings of the S. of Bibl. Arch.* 1888, June, Plate V, 9, 11.

136. Nach BEZOLD's freundlicher Collation ist das Fragezeichen hinter ZU und wohl sicher auch das nach A zu streichen. — Zu *niklāti* „Kluges", „Geschicktes", „Kunstvolles" etc. siehe z. B. I R 29, 22 (: *karaš niklāti* = „ein Bauch = Geist (!) kluger Anschläge").

137. Zu *nu-nu* (*nunnu*), wenn nicht = „Fisch", vergl. einerseits V R 39, 30—31 gh, wo sumerisches *nun* = *nu-nu* und sumerisches *nun* + *zabar* = *nunnu*, andererseits II R 19, 65—66 b, wonach *Marduk* (?) den *nun* = *nu-nu* mit 7 *ab*(*p*?)*ru*'s in seiner Hand trägt. Dass *nūnu* hier nicht mit „Fisch" zu übersetzen ist und demnach *abru* nicht mit „Flosse", lehren die vorhergegangene und die folgende Zeile zur Genüge und es ist mit Rücksicht auf V R 39, 30—31 gh (= II R 7, 26—27 gh) unfasslich, wie man so lange aus dieser Stelle für ein sumerisch-assyrisches *nun* = „Fisch" hat Kapital schlagen können. *Nūnu* ist ein sumerisches Lehnwort und muss eine Waffe sein und zwar eine aus Bronze, jedenfalls eine (mythische?) besonderer Art, da sonst das Wort nicht entlehnt worden wäre. Vgl. zu dem Worte noch II R 57, 34 cd, wonach *Ninib* als der *Ninib* des Ansturms, des Angriffs *Nun-nir* heisst, und damit wieder IV R 20, Nr. 3, 14—15, wonach *kakku* = „Waffe", sonst = (*giš*-)KU, = (*giš*-)KU-NIR. *Ninib* führt sonst den Speer als Waffe. Ist daher *nūnu* eine Art Speer? Was ist aber dann *abru*? — Zu *maš*(?)*dī* vergl. kaum *maš*(?)*dī* oben Zeile 130. — Zu *šu* = ŠU = deutschem -mal s. den Commentar zu Z. 58 des *Sintflutberichtes*.

138. Dass unter *šamāma* der Himmel zu verstehen, ist selbstverständlich. Gleichwohl zögere ich, das Wort ge-

radezu mit „Himmel“ zu übersetzen, da Z. 141 *šamī* = „Himmel“ und auf der anderen Seite *šamāmu* in Z. 145 schwerlich so zu übersetzen ist. Ich meine deshalb, dass wir an das in *ZK.* II, 35 f. von mir besprochene *šamāmu* zu denken haben, welches in der Verbindung mit *libbi* = „das Innere“ „eine Höhlung resp. Wölbung des Inneren“ (das ist des menschlichen Körpers) bedeutet (cf. ܫܡܝܐ ܕܦܘܡܐ = Gaumen und سماء = Decke). Natürlich wird in dieser Verbindung die urspr. Bedeutung „Himmel“ durchgefühlt, wie auch an unserer Stelle besser „Himmelswölbung“ als „Wölbung“ schlechthin zu übersetzen sein wird.

139. Zu *parku* = „Riegel“ s. II R 23, 38c—d. Möglicherweise entspricht *parku* genauer hebr. בריח.

140. Wir haben in diesen Versen dieselbe Anschauung vor uns, wie die hebräische von den Wassern über der Feste (המים אשר מעל הרקיע).

141. Zu *ibir* vgl. event. III R 38, 61 Rev. — Für die Deutung von *aṡrātum* kommt vor allen Dingen in Betracht K 3445, 9 bei Smith, *Miscell. texts* S. 10 (wo *aṡrāta* in folgendem Zusammenhange auftritt: *ilīnu apsī šubat* [*Nugimmud*] *miḫrit Išara ša abnū anāku* [ca. 3 Z.] *šapliš aṡrāta udannin*[*na* ca. 3 Z.] *lūpušma bītu lū-šubat* [ ] d. i. „über dem Urwasser, der Wohnung des *Nugimmud* gegenüber *Išara* (d. i. in gleicher Höhe mit *Išara*?), welches ich gebaut [ ] habe ich da unten die *aṡrāta* stark gemacht [ ] will ich ein Haus bauen als Wohnung . . .“. Der Umstand, dass *dannīnu* sowohl wie *aṡru* Wörter für die Erde sind (s. o. S. 160 f.), sowie der, dass *aṡrāti* sonst = „Örtlichkeiten“, lässt es als sicher erscheinen, dass das an unserer Stelle gebrauchte *aṡrātum* als Plural von *aṡru* „die untere Welt“ im Gegensatz zum Himmel bezeichnet. —

II R 66, 3 heisst es von der Venus-*Ištar*: *ša kīma Šamaš . . . kippāt šamī irṣitim mitḫāris taḫīta* = „der Du wie Šamaš die Enden Himmels und der Erde zusammen (zugleich) . . . .“. I R 17, 2—3 und I R 29, 3—4 wird

Ninib (d. i. die Ostsonne; vgl. hinten den Anhang: *Ninib*, die Ostsonne) genannt: *mu*-RIM (resp. *-kir*, *-kil*) *markas šamî u irṣitim* d. i. „der da . . . . (die Bande resp.) das Verbindungsband des Himmels und der Erde". Dass *mu*-RIM hier „haltend", „packend" bedeutet, ergiebt sich z. B. aus V R 6, 87, wo *mu*-RIM mit DIB = *ṣabātu* = „fassen" etc. wechselt (vgl. mit der Stelle V R 1, 34, *ṣabāt* (*mašku*) *ašāti* = Halten der Zügel). Nach II R 32, 24ef und IV R 5, 8—10a ist *ḫa-za* = *mu*-RIM, nach II R 36, 8ab aber *šu-ḫa-za* (d. i. Hand + *ḫa-za*) = *ḫāṭu*, nach IV R 9, 49—51a *šu-ḫa-za-du-du* = *tamāḫu* (= packen) u. nach V R 50, 53—54a *šu-ḫa-za-gar* = *aḫāzu* (= fassen). Daraus dürfte sich mit Sicherheit ergeben, dass d. W. *rāmu* (falls *mu-rim* zu lesen) ein Synonym von *ḫāṭu* und dies also = „festhalten", „zusammenhalten", „zusammenfügen"[1]) ist und zwar auch an der oben zuerst genannten Stelle, wo demnach zu übersetzen: „der Du die E. H. u. d. E. zusammenhältst" (vgl. damit I R 17, 5—6, wo *Ninib* bezeichnet wird als der, welcher die Enden des Himmels und der Erde in seiner Hand bewahrt). Wenn sich nun an obiger Stelle das Verbum *ḫāṭu* auf den Himmel und die Erde bezieht und an unserer Stelle des Schöpfungsberichtes ein Verbum *iḫîṭa* auf *šamî* = „Himmel" und *ašrātum* = „die (unteren) Regionen", so wird geschlossen werden müssen, dass auch hier *ḫāṭu* die Bedeutung „zusammenhalten", „packen" hat. Was dann *ibir* für einen Sinn hat, ist noch nicht klar. Ob es das hebräische חֲבַר = „Verbindung" ist und geradezu adverbiell = „zusammen mit" zu deuten ist, muss abgewartet werden (cf. oben *mitḫariš* — *taḫîṭa* II R 66, 3 und III R 38, 61). Der allgemeine Gedanke der Zeile ist jedenfalls der, dass *Bîl-Marduk* den Himmel an die unteren Regionen befestigte. —

142. Zu *miḫrat*, falls bedeutend: „in gleicher Höhe

---

1) Wenn arab. خاط = „nähen" nicht Denominativ ist, könnte dies eventuell verglichen werden (s. dazu FRÄNKEL, *Aram. Fremdwörter* p. 256).

mit", vgl. K 3445, 8 (oben S. 198 citiert) und ganz besonders I R 52, Nr. 3, Col. II, 18: *išissa miḫirat apsī ina šupul mī' bi'rūtim ušaršid* = „sein Fundament legte ich *miḫirat* des Weltwassers in der Tiefe der unterirdischen(?) Wasser" (siehe zu *bi'rūtim* oben S. 216).

143. Zum *nu(ū)tū(u)* des *zuabbu* = *apsū* s. o. S. 250 f.

144. Zu AB-*kallu* = *iškallu* s. II R 47, Col. VI, 25—26, wo sumerisches AB-*gal* durch assyrisches *ikallu* erklärt wird, und zur Lesung AB als *iš* siehe S^b 189 (AB = *iš* = *bītum*). — Nach dem oben S. 195 ff. Auseinandergesetzten bedarf es keiner Erwähnung, dass *Išara* die Erde als Wohnort des *Bēl* ist. Diese Stelle allein genügt zum Beweise unserer oben (S. 198) aufgestellten Behauptung. Der Bau des Himmels und der Erde über dem *apsū* muss erwähnt werden, der Himmel und der *apsū* werden genannt, nicht aber assyrisches *irsitim* = Erde, dafür indes *Išara*. Also ist *Išara* die Erde.

145. Das an und für sich Einfachste wäre es, zu übersetzen: „den Grossbau *Išara*, der den Himmel baute". Aber darin liegt kein Sinn. Ist *ibnū* hier = „baute" (und nicht irgend ein anderes Wort mit anderer Bedeutung), kann man die Stelle wohl kaum anders erklären als: „den Grossbau *Išara*, den er zu einem Himmel d. i. einer Himmelswölbung baute" (cf. oben Z. 138). Dann läge hierin eine Hinweisung auf die als gewölbt gedachte Gestalt der Erde (siehe oben S. 200 f. u. 247). Durch *Nimrodepos* 8, 34 ff. (cf. oben S. 205 Anm.), wo *labanī iltanī kurādu* übersetzt werden muss: „sie machte *labanī* (als oder) zu einem(n) Krieger" wird, wie ich jetzt sehe, die Zulässigkeit unserer Auffassung und damit deren Notwendigkeit vollauf erwiesen.

146. *Maḫāzu(i)* sonst = „grosse Stadt" (während *alu* = „Stadt", „Wohnort" überhaupt) bezieht sich natürlich auf den Himmel, die Erde und das Urwasser, die resp. Wohnorte *Anu*'s, *Bēl*'s und *Ia*'s.

III. Commentar zum Fragment der fünften Tafel.

Zur Uebersetzung vgl. Talbot in den *Transactions of the S. of Bibl. Arch.* V, p. 433, Smith-Delitzsch, *Chald. Genesis* p. 68 f. 298 f., Oppert in Ledrain's *Histoire d'Israel* p. 412 f., Lenormant, *Origines de l'histoire* I, pag. 498 ff., Schrader, *KAT.*², 15 f., speciell zum vervollständigten Texte Sayce, *Babyl. Religion* pag. 389 ff. und *Records of the past*, New Series, p. 143 f. (cf. Bezold, *Literatur* 174). In Bezug auf dieses Bruchstück teilt mir Bezold freundlichst Folgendes mit: „Was rechts von] (!) steht, gehört gar nicht zu K 3567 . . . . . . Was Delitzsch dort bietet, ist, wie mir scheint, ein Gemengsel aus zwei Stücken. Eins davon (K 8526) hatte ich zur Hand. Dort steht Alles so, wie in Delitzsch's Text, aber die Variante [cuneiform] Zeile 7 steht im Text, nicht [cuneiform]. Die anderen Varianten müssen einem anderen (mir bis jetzt unbekannten) Stückchen entnommen sein. Ob die beiden von mir eingesehenen Stücke wirklich so ohne Zwischenraum auf einander klappen, wie Delitzsch und Smith angeben, ist noch sehr die Frage, wenn auch nicht unwahrscheinlich".

Zeile 1. Nach Delitzsch l. c. nach -ZA [cuneiform] zu sehen. Gemäss freundlicher Mitteilung Bezold's ist nach dem Zeichen absolut Nichts mehr deutlich zu erkennen. Nach der Unterschrift von 82—9—18, 3737, einem Teile der vierten Tafel (s. oben), begann die fünfte Tafel mit *ubaššim manzaza(ān?) ilāni rabiūtum.* Nach der Smith-Delitzsch'schen Edition ist auf K 8526 (!) vor AN etc. [cuneiform] zu lesen. Ich habe darum früher gemeint, dass in der Lücke eine Zahl gestanden hat und darum nach dem Fragment 18 Rev. 20, wo 50 grosse Götter genannt werden (siehe oben Seite 146), 50 ergänzt. Da nun aber meine Vermutung, dass vor AN etc. [cuneiform] zu lesen, durch Bezold's Collation („[cuneiform] so gut wie sicher") bestätigt wird und auf dem Fragm. K 3567

nach ZA Nichts zu lesen ist, so wird die von Delitzsch angenommene Lücke zwischen den beiden (verschiedenen Tafeln angehörigen) Fragmenten in der ersten Zeile vollständig zu beseitigen sein. — Von Sternen als Örtern und Ebenbildern der Götter war oben S. 146 ff. die Rede. III R 59, 35a werden *manzalti*'s (= **manzazti*'s) der Götter am oder im Himmel erwähnt. Ich bin nicht der Erste, der das Wort mit dem hebräischen מַזָּלוֹת (*II Könige* 23, 5) vergleicht. Ist diese Vergleichung richtig, dann sind die מַזָּלוֹת schwerlich bloss die Bilder des Tierkreises. Die Örter der grossen Götter wenigstens sind nicht nur dort zu suchen.

2. Zu den *Maši(t)*-Sternen vgl. oben S. 47 ff.

3. *Uaddī* zu *uddû* = „wissen lassen" (z. B. V R 64, I, 51) und „kenntlich machen" (z. B. I R 51, Nr. 2, Col. I, 16: *lā uddā uṣūrāti* = „nicht waren erkennbar die Bilder"). — Betreffs des Textes schreibt mir Bezold: „aber z. B. Zeile 3 endet das linke Stück *mu-an-na* ►⟨►► und das rechte beginnt [illegible] Ţ-*is-ra*; Smith giebt inzwischen wenigstens zwei Zeichen". Delitzsch nimmt für den Zwischenraum in der zweiten Auflage seiner *Lesestücke* S. 78 2 — 3 Zeichen an, aber in der dritten Auflage derselben Nichts. Was ist da das Richtige? Jedenfalls scheint die Lesart der dritten Auflage die am Wenigsten berechtigte zu sein, schon allein deshalb, weil *mi-is-rā-ta* (was Delitzsch bietet) doch nur „Grenzen" heissen könnte, dies aber im Assyrischen (als Plural von *misru*) sonst *miṣrīti* heisst und zumal, da das Zeichen vor *is* mit einem verticalen Keil endete![1]) Da die zwei letzten Wörter der dritten Zeile von derselben Radix herzukommen scheinen (*iṣrāta*, *u(m)assir*), ferner auf Z. 5 in Verbindung mit dem Jahre von den *uṣūrāti* ge-

1) Die Unmöglichkeit *miṣrāti* zu lesen, schliesst die weitere in sich, hebräisches מַזָּרוֹת (*Hiob* 38, 32) zur Vergleichung heranzuziehen, wie Sayce, *Babyl. Religion* 380 Anm. 1 tut.

sprochen wird, während hier in Verbindung mit demselben Worte von *iṣrāta* die Rede ist, ferner *íṣrat* ein Synonym von *uṣūrāti* ist (siehe gleich unten), weiter sonst *uṣṣir* die Handlung ausdrückt, wodurch die *uṣūrāti* und *íṣūrāti* hervorgebracht werden, endlich *umaṣṣir* mit *uaṣṣir* hier wechselt, wie *u'ir* = „ich sandte" mit *uma'ir* (s. dazu *Z. f. A.* I, 195 A.), so schliesse ich, dass die beiden letzten Wörter des Satzes *iṣrāta uaṣṣir* sind und dass *umaṣṣir* durch sein *m* nicht auf einen Stamm *maṣāru* hindeutet, vielmehr eine Entwicklung (zu sprechen etwa *uwaṣṣir*) aus *uaṣṣir* ist. Nach der SMITH'schen Edition sind nun zwischen MU-AN-NA und *iṣ* noch ein paar Zeichen zu ergänzen. Der Rest des ersten Zeichens deutet auf MI (BEZOLD in einem Briefe an mich: „kaum *mi*!") oder KUL-SUN hin. Ich vermute daher, dass zu ergänzen ist *ku*[*l-la-a*]*t*. Der Keil des letzten Zeichens vor *iṣ* würde dazu stimmen. Es versteht sich indes, dass ich meine Restitution nur mit einiger Reserve betrachtet wissen will. — DELITZSCH hat schon irgendwo ausgesprochen, dass *uṣū(u)rtu* „Relief" bedeutet (siehe LATRILLE in der *Z. f. A.* I, 32). Eine ähnliche Uebersetzung wenigstens ergiebt sich sofort aus zahlreichen Stellen. Siehe dazu V R 60, 19 ff. Col. III und V R 61, 1 ff. Col. IV, wo erzählt wird, dass die *uṣūrāti* zu einem Bilde des *Šamaš* in Ton gefunden werden und darauf das Bild gemacht wird. Darnach heisst *uṣūrāti* zunächst wenigstens etwas Aehnliches wie „Contouren". Vgl. aber vor Allem SARGON, *Cylinder* 76, *Stierinschr.* 103—104 (wo *bunnānū* = „Statue" mit *uṣū(u)rtu* und *simtu* = „Portrait"[1]), „Bild" im Parallelis-

---

1) Zu *simtu* = Bild, Portrait vgl. einerseits II R 25, 62—65 ef (= V R 28, 90—93 ab), wo *mušālum* = *muššulum* = [cuneiform]-MAT *īni* = *simat pāni* (= des Gesichts), mit V R 27, Nr. 6, 44, wo *mušālum* = *ṣalmu* (cf. مثل etc.), andererseits das Wort *asūmitu* bei ASSURNAṢIRPAL, Col. III, Z. 89 (wo *asūmitu ša kurdi ípuš ina libbi aš-kup* zu übersetzen: „ein *asūmitu* meiner Heldenkraft machte ich und stellte es dort auf", gegen K. B. herausg. von SCHRADER S. 108) und II R 40 cd, 49 (s. PEISER am eben angeführten Orte), wo dasselbe durch *narū* d. i. eigentlich „Steinwerk" (*na* = „Stein"

mus steht), mit Sargon, *Silberinschr.* Rev. 25, einer Parallelstelle, wo *simtu* allein erwähnt wird. Daraus ergiebt sich, dass *uṣūrtu* eine Art von Bildwerk bedeutet (denn es steht zwischen *bunnānū* und *simtu*). Wir können die Bedeutung noch specieller angeben. Vorausnehmend, dass das Verbum, von dem *usūrtu* abzuleiten ist, im Assyrischen *íṣíru* heisst, weisen wir auf V R 50, 58—60b hin: *ṣalam andunānišu . . . ina kakkari iṣirma šarra ilīšū šūziz* d. i. „ein Bild . . . am Boden . . . und setze den König darauf". Hier soll also eine Art Bild durch die Handlung, durch die ein Bild überhaupt zu Stande kommt, am Boden gemacht werden und nachher Jemand auf dies Bild gesetzt werden. Am Boden kann man ein Bild nur zeichnen, ritzen etc. Daraus schliesse ich, dass *iṣíru* eigentlich „einzeichnen", „einritzen" etc. bedeutet, *usūrtu* also etwas „Eingezeichnetes", „Eingeritztes" [1]). Das bedeutet *usūrtu* auch in den Zauberformeln! Die Bedeutung „Bann" ist unerwiesen! Auch IV R 16, Nr. 1, wo von einem unüberschreitbaren, unübertretbaren *uṣūrtu* geredet wird, ist dieser „eine durch Einritzen in den Erdboden umschlossene Fläche"

+ *ru* = „bearbeiten, ausbauen", cf. [sign] (= *ru*) = *ṣanāku ša duppsarrūti*: V R 41, 46ab und zu diesem Worte = „eingraben, einritzen" in Stein etc. unten S. 352 A. 1 erklärt wird. Da an der Assurnasirpal-Stelle von einer Inschrift mit keinem Worte die Rede ist, darf man *asumittu* doch wohl nur in der Bed. von *simtu*, nämlich „Bild", nehmen. Form *Fuʿulatu?* Dass man *simtu* = *asumitu* mit der im Arabischen „mit einem Zeichen kennzeichnen" bedeutenden Radix وسم zusammenzubringen hat und durch das Arabische die Brücke zu *simtu* = „(Zu)gehöriges", *ašamu* „gehörig sein" geschlagen wird, darf als sicher angenommen werden. Cf. palm. ובייתא = *οἰκεῖν* (Nöld.)

1) Sollte *iṣʹru* mit יָצַר zusammenhängen? Das *i* statt dann nach bisher bekannten Lautgesetzen zu erwartendem *e(ṣrû)*, *ê(ṣir)* etc. wäre absolut nicht auffallend. Auch יָשַׁר bildet ja den Infinitiv *Šiʹru* (Einfluss des Zischlauts). Siehe dazu Pinches in dem *Babylonian Record* II, 39. Ist gar *miṣru* „Grenze" ursprünglich von *iṣʹru* abzuleiten? Im Arabischen kann مصر nach Nöldeke sehr wohl Lehnwort aus dem Aramäischen sein und aramäisches מצרא = „Grenze" braucht nicht urspr. aramäisch zu sein.

(ein „Umriss"). *Uṣūrtu* ist also, wenn ein Bild, ein gezeichnetes, eingeritztes Bild, auch Relief (DELITZSCH). Ob *uṣūrtu* je = „Wand", wie DELITZSCH (*Grammatik* 350) V R 65, 18a und I R 51, Nr. 2, Col. I, 16 (siehe oben S. 348) übersetzen will, ist mir mehr als zweifelhaft. Wenn bei SARGON (*Stierinschr.* 103, *Bronzeinschr.* Rev. 28, *Cylinder* 76) *usaḫḫū* in der Verbindung mit *bunnānū* (= Bildnis, Statue) gebraucht wird, so ist es das Einfachste und Naturgemässeste, auch V R 65, 18a, wo das Verbum *suḫḫū* mit *uṣūrātu* verbunden erscheint, letzteres Wort mit „Bilder", „Reliefs" zu übersetzen. Und Nichts spricht dagegen! Ebensowenig an der zweiten Stelle. Z. 16 der Inschrift wird erzählt, dass die *uṣūrāti* nicht erkennbar waren und im Folgenden, dass *Marduk* die vier Winde los liess, (den Staub) die Erde aus dem Tempel entfernte, so dass die *uṣūrāti* gesehen wurden. Auch hier passt für *uṣūrtu* die Bedeutung „Bild", „Relief" vortrefflich. Absolut ausgeschlossen ist aber für *uṣūrtu* eine Bedeutung „Wand" z. B. I R 69, 33c. Im Vorhergehenden erzählt *Nabonid*, dass er die Mauern (*igārāti*) des Tempels *Í-du-bar* zerstört habe (*akkur*) und dann Z. 32—33c, dass er seine ἄδυτα (*parakki*) erhalten (*aṣṣur*) und ihre *uṣūrāti* unversehrt gelassen habe (*ušallim*)! Demnach ist hier ebenfalls die Bedeutung „Bilder, Relief" anzuwenden. Ich halte es a priori für undenkbar, dass in den Bauinschriften ein terminus technicus für zwei verschiedene Begriffe, Wand und Relief, sollte gebraucht werden können und glaube daher bis auf Weiteres, da für *uṣūrtu* nur die letztere Bedeutung erwiesen ist, nur an diese[1]).

---

1) Durch diese Erklärung von *uṣūrtu* und demnach auch seinem Ideogramm GIŠ-ḪAR werden auch ein assyrisches und ein persisches Wort in den trilinguen Texten ihrer Erklärung näher gebracht. Auf der Fensterinschrift entspricht assyrisch. *kubū(u)r(r)ī'mu galala* (BEZOLD, *Achämenideninschriften* 36) persischem *ardaçtāna āthañgaina* und „medischem" *ardastana* ḪAR-*inna* (OPPERT, *Mèdes* S. 194). Diese Inschrift befindet sich „autour des chambranles d'une salle à Persepolis". Da ḪAR Ideogramm ist, kann

Ein Synonym von *uṣūrtu* ist *íṣū(u)rtu*, Plural *íṣūrāti*. S. dazu z. B. Sargon, *Bronzeinschr.* Rev. 28 (*íṣūrāt*) gegenüber *Cylinder* 76, *Stierinschr.* 104 etc. (Vielleicht ist indes *íṣūrtu* eine Entwicklung aus *uṣūrtu*, indem *u* durch Einfluss des Zischlauts zu *i* geworden, wie dies oft mit *a* geschieht.) Ferner kommt ein Status constructus desselben Stammes vor, nämlich *(i)iṣrat*, dessen Bedeutung auch sein dürfte „Relief", aber wohl als Collectivum = „Bildwerk". Siehe dazu Layard 64, 34 und *Z. f. A.* III S. 313, Z. 62 des dort von Evetts veröffentl. Textes: *tim(m)i(n)nu darū durus šāti ša ultu ullā itti šiṭir burūmi isratsu iṣrit* d. i. „ein für die Zukunft bestimmter Grundstein(?), eine Wohnung der Nachzeit, dessen (Relief-) Bildwerk zugleich mit der (Sternen)schrift des Himmels eingehauen (eingeritzt) war" und *A. H.* 82 7. 14 (veröffentlicht von Winckler in der *Z. f. Assyriologie* II, 169–171) Col. II, 3: *bītu lā šutī šurūma namātu is-ra-*(AB, Variante) *at-sa* = „das Haus war nicht in Ordnung und verfallen war sein Bildwerk".

Zu *iṣ(i)ru*[1]) = „sculpere, einritzen" s. z. B. V R 50, 58b

---

es nur *uṣūrtu* bedeuten = „Relief etc.", also muss sich auch *ālḫaṅgana* auf Derartiges beziehen und demnach auch *ḫuḫūn(n)ā'rū'nu gulālu*. Beachte, dass bei Esra 5, 8 und 6, 4 אבן גלל „behauene Steine" sind!

1) Ein Bildhauer heisst *iširu* (II R 34, 37, Nr. 3) = (*amīlu*) (*iṣu*) *ur-ra-ku*. Dass so zu lesen ist, das heisst, dass *amīlu* und *iṣu* als Determinative zu betrachten sind, und UR (sonst als Ideogramm = „Balken") in Folge einer Verwechslung mit HAR, welches auch = *ur*, als phonetische Schreibung für den Laut *ur* zu halten ist, geht aus I R 47, Col. VI, 10ff. hervor, wo *Esarhaddon* erzählt, dass er die „Macht" *Ašur*'s, die er in feindlichen Ländern ausgeübt, vermittelst (*amīlu*) *ur-ra-ku-ti* (geschrieben HAR-*ra-ku-ti*) eingemeisselt habe (*ušēsir* statt *ušēṣir*; cf. *uṣīr* in den Unterschriften der Tafeln = „ich ritzte ein"; vgl. dazu o. S. 340 A. 1). *Urrakūtu* (mit dem Determinativ für „Mensch"!) muss hier „Bildhauerkunst" sein und ist wohl von sumerischem *ur* = *uṣūrtu* abzuleiten. (S. jetzt auch Winckler, *Keilschrifttexte Sargons* S. 203.) — Etwas Aehnliches wie *iširu* bedeuten die II R 34, 36 Nr. 3 vor demselben erwähnten Wörter *zadimmu* und *bargullu*. Vgl. zu ersterem Worte zunächst S^b 163: ⟨Keilschriftzeichen⟩ = *zadim* = *sasinnu*; ferner II R 31, Nr. 5, 65, 66 und 67, wo *zadim*'s von allerhand Waffen genannt werden, ferner IV R 25, 36. 38ff., wo zu lesen, dass *Ninazu*, der *zadimgal*,

(s. oben S. 350) und SARGON, *Cylinder* 76 (*uṣūrāt ī'ṣíru* d. i. „die Bilder, die ich gemeisselt"), ebenso *Stierinschrift* 104, *Bronzeinschrift* Rev. 28 (*íṣūrāt ī'ṣíru*) etc. Wie das Kal wird das Piel verwandt. Siehe dazu III R 7, 2: *muṣir íṣūrā(a)t* [*šamī' u irṣi*]*tim* (cf. CRAIG's Collation in den *Hebraica* III, 204) d. i.: „der die Bilder (Contouren) zeichnete von Himmel und Erde", V R 65, I, 7, wo sich NABONID *muṣṣir* (*u*)*ṣūrāti bītāti ilāni* nennt und IV R 23, 19—20b, wo *giš-ur*, sonst = *uṣūrtu*, = *muṣṣir*.

Von Reliefs, Bildern, Contouren auf der Erde wird an verschiedenen Stellen gesprochen. IV R 16, 6—8 wird der *uṣūrtu* d. i. das auf die Erde gezeichnete „Bild" oder der auf die Erde gezeichnete „Umriss" mit einem *uṣūrat* (s. o. Z. 2: *uṣūrtu*) des Himmel und der Erde verglichen, das nicht verändert wird und das irgend ein Gott nicht anders macht (*muspilu* von *apālu*!), III R 67, 29c wird ein „Gott des *giš-ur-an-ki*" erwähnt d. i., da *giš-ur* = *uṣūrtu* (ev. auch = *íṣī'ru*: IV R 23, 19—20b), ein „Gott der Contouren, Bilder Himmels und der Erde" (oder ein „Gott, der Himmel und Erde gezeichnet hat"). S. auch III R 7, 2, wo CRAIG sicher richtig zu Anfang der Zeile *muṣir íṣūrā(a)t* [*šamī' u irṣi*]*tim* ergänzt (siehe *Hebraica* III, p. 204). —

Nach dem bisher Erörterten bedarf es keines Beweises mehr, dass man, wie man in den Gestaltungen und dem Farbenwechsel der Erde „Bilder", „Reliefs" erkannte, auch am Himmel „Bilder", „Contouren", „Umrisse" fand. Vielleicht bezieht sich die vorher angeführte Stelle bei

---

das ist „grosse *zadim*" des *Anu*, das Schiff des *Ía* in gehöriger Weise fertig gestellt habe, V R 61, Col. IV, 17, wonach zur Herstellung des Bildes des Sonnengottes auch die Kunst des *Ninzadim* nötig war, endlich V R 63, II, 38, wonach zum Bau des *parakku* (Z. 36) die Kunst des *Gušginbanda* und die des *Nin-za-dim* (sic! phonetisch geschrieben!) erforderlich war. Darnach bedeutet *zadimmu* „sculptor". — Zu *bargullu* siehe vor allen Dingen II R 67, 77, wonach die Kunst der *burgullūtu* (mit dem Determinativ Mensch) sich mit Steinen befasste. Darnach wird *burgullu* (*bargullu*) ein Steinmetz sein = syr. ܦܪܓܘܠܐ. Siehe oben S. 294.

Layard 64, 36 (!) (dessen Bildwerk zugleich mit der Sternenschrift des Himmels eingeritzt war) auf eine derartige Anschauung, vielleicht auch III R 64, 21b, wo der Fall gesetzt wird, dass der Mond von einem „Hof eines *uṣūrtu* umgeben ist". Ist hier *uṣūrtu* einfach = „Sternbild" oder ein am Himmel von den Astrologen projicierter Umriss? Nicht unwahrscheinlich scheint es mir, dass die Stelle in den Annalen Sargon's (ed. Winckler) Z. 403 (: *uṣūrat adanni ikšudamma*), wie die in dessen *Khorsabad*-Inschrift Z. 117 (: *usūrat adanni ikšudaššuma*) sich irgendwie auf astrologische Deutungen astronomischer Beobachtungen beziehen und dieselben wörtlich zu übersetzen sind: „das bestimmte Sternbild kam heran resp. erreichte ihn" oder besser noch: „die bestimmte Constellation etc." Bilder am Himmel sind aber nur Sternbilder und es wird daher der Schluss gezogen werden können, dass unter den Z. 3 und 5 erwähnten *isrāta* und *usūrāti* „Sternbilder", „Contouren" gemeint sind. Das Jahr wird gekennzeichnet durch die am Himmel „gezeichneten" Sternbilder, in denen und neben denen her die Sonne ihren Weg macht.

4. Dass in diesem Verse die Einsetzung der Dekane berichtet wird (cf. Diodor II, 30, wo derselbe aber nur 30 (!) Sterne kennt, die in Intervallen von 10 (!) Tagen auf- und untergehen), scheint auch mir fast selbstverständlich. Mit meinem philologischen Gewissen kann ich aber diese Deutung vorläufig nicht in Harmonie bringen.

5. Hierüber teilt mir Bezold gütigst mit: „Z. 5 sehe ich: (*ištu ūmi ša šatti us*) [cuneiform] (*usūrāti*)".

Nach Bezold ist SAR-SIR nicht unmöglich, ṢI nicht wahrscheinlich, am Allerwenigsten aber *si* + [cuneiform] (wie Delitzsch, *Lesestücke*³ bietet, allerdings mit Fragezeichen). Ich bemerke hierzu noch einmal (s. oben S. 347), dass ebenfalls Bezold mir mitteilt: „Ob die beiden von mir eingesehenen Stücke wirklich so ohne Zwischenraum auf einander klappen, wie Delitzsch und Smith geben, ist noch

sehr die Frage, wenn auch nicht unwahrscheinlich". Da in Zeile 5 ein Verbum dritter Person Sing. stehen muss (sich auf *Marduk* als Subject beziehend), ist *ūmī ša šatti* wohl Object, folglich *uṣūrāti* kaum, demnach muss dies am Wahrscheinlichsten wenigstens durch eine Präposition mit dem Verbum verbunden sein, also etwa durch *ana* (siehe Delitzsch) oder *ina*. Aber dann bleibt entweder Delitzsch mit *uṣ-ṣi* doch im Recht oder Bezold mit seinem Zweifel an der richtigen Darstellung der Lücke. Was ist da das Richtige? Der Sinn: „nachdem er die Tage des Jahres irgendwie zu den Bildern des Himmels in Beziehung gesetzt" kann kaum zweifelhaft sein, zumal da gleich darauf von einer noch engeren Begrenzung derselben durch die Ekliptik die Rede ist. — Zu *uṣūrāti* siehe oben den Commentar zu Zeile 3.

6. Zu *Nībiru* = Fähre = Jupiter als Herrn der Ekliptik siehe oben S. 128.

7. *Annu* hat man und habe ich selbst an dieser Stelle früher durch „Sünde" übersetzt. Wir haben hier aber vielmehr das Wort (wie *igū*) in seiner ursprünglichen Bedeutung vor uns. Da *annu* = *nam-tag*, *igū* aber = *tag*, *igū* ursprünglich „abirren", „sich abwenden" etc. bedeutet, *tag* aber den Begriff des Wendens und Drehens zum Ausdruck bringt, so meine ich, dass wir *annu* durch „Abirrung", „Abkehrung" oder ähnlich zu übersetzen haben.

Annähernd Richtiges hat zuerst Zimmern (*Babylonische Busspsalmen* S. 45 M.) über *igū* vorgebracht. *Igū* wird II R 20, 50cd durch *šibida* wiedergegeben, welches sonst = *ḫiṭītu* = Sünde, und *igāti* (V R 47, 8 Rev.) durch *ḫiṭāti* erklärt. (Man beachte, dass auch dieses Wort von einem Stamm abzuleiten ist mit der Grundbedeutung „irren, verfehlen"!) III R 52, Nr. 2 Rev. 45 und 47 hat das Ideogramm TAG kaum eine andere Bedeutung als „irren in Bezug auf" und Z 50 desselben Textes *lā tiggī* kaum eine andere als die: „du wirst nicht irren". Auf K 3473 etc.

(siehe oben S. 279) bei S. A. Smith, *Miscellaneous texts* S. 5 wird von den Göttern erzählt, dass sie beim Weintrinken (*šikru ina šatî*) *ma'diš igû* = „sehr — taumelten(!) resp. in die Irre gingen". (Denn anders ist hier kaum zu übersetzen, so unehrerbietig der Ausdruck auch sein mag.) Aus allen diesen Stellen wird für *igû* eine Grundbedeutung „abirren", „vom Wege abweichen" erschlossen werden dürfen. (Aehnlich ist dann auch V R 64, I, 38 (*lâ*) *î'gî* zu übersetzen; vergl. Delitzsch, *Grammatik* S. 308: ich liess (nicht) nach, entzog mich (nicht).) — Die Grenzen der Tage werden an der Ekliptik abgeteilt. In jedem Teile hatte die Sonne einen Tag zu stehen. Aus der Befürchtung, dass dieselbe eventuell ihre Tagesgrenze überschreiten könne, hat sich z. T. das Schreckgespenst des *ûmu rabû* = „grosser Tag" entwickelt, einer Bezeichnung der 7 Dämonen, die irgendwelche Beziehung zu den 7 Wochentagen gehabt haben mögen. (Zu der ev. siebentägigen Woche bei den Babyloniern siehe auf der einen Seite Lotz, *Historia sabbati*, auf der anderen Seite III R 64, 18b (am 7ten, 14ten, 21ten, 28ten Tage) u. K 2804 Rev. (publiciert von Bezold in den *Proceedings of the S. of Bibl. Arch.*, March 1888) Z. 16—17 (am 7ten, 14ten, 21ten Tage).) Dass der *ud-gal* = *ûmu rabû* auch am Himmel zu suchen ist, zeigt IV R 1, 19: *ûmu rabûtum ša ultu šamî uššurûni šunu* = „sie sind die grossen Tage, die vom Himmel losgelassen sind". Der „grosse Tag", als ein Ungeheuer personificiert, wird unter den 11 Helfershelfern der *Tiâmat*, der Feindin der Weltordnung, genannt auf K 3473 etc. (S. A. Smith, *Miscellaneous texts* S. 2, Z. 32 und S. 4, Z. 61 (s. oben S. 277).) Wie *Ninib*, die Ostsonne, die „Sturmsonne" = *utu-gallu* genannt wird (s. u. d. Anhang: *Ninib*, die Ostsonne), so werden die *ûmu rabûti* (= *ud-gala*) als Stürme gedacht (s. IV R 1, Col. III, 2—4). Vgl. die *ûmî dabrûti* = „kreisende(?) Tage" o. S. 277 (zu *dubburu* = „wenden" s. Zimmern, *B. B.* S. 46 f.). Wie (*Agum?*) *Kakrimi* einen *ud-gal* = *ûmu rabû* abgebildet haben mag (V R 33, Col. IV, 52), ist nicht zu

erraten. (Zu *ūmu rabūtum* siehe ZIMMERN, *B.B.* 56 Anm. 1, der *ūmu* unter der Annahme einer Ideogrammverwechslung durch „Löwe“ übersetzen zu müssen glaubt.)

8. Zu den Standorten des *Bīl* und des *Ía* = dem Pol des Aequators und einem Punkt (Stern) im äussersten Süden des Himmels siehe oben S. 16ff.

9. Zu *ṣi-li* = „Seiten“ und besonders zu *ṣīlī' kilallān* = „beide Seiten“ siehe SARGON, *Cylinder* 66 und *Stierinschrift* 81—82 (*ina rīši u arkāti ina ṣīlī kilallān* d. i. „vorne und hinten, an beiden Seiten“ = „im Osten, Norden, Westen und Süden“. Wie man noch heutzutage (DELITZSCH, *Grammatik* S. 219) *kilallān* = *kilallīn* (cf. *ardīn* = Sklaven) mit „ringsum“ übersetzen kann, obwohl *kilallān-kilallī* zweimal = 𒈫 d. i. „zwei“ (IV R 15, 66–67b(!); IV R 22, 10—11b(!)), einmal = *maš-taba* d. i. „doppelt“ (III R 68, 68ab) und einmal zusammen mit *šinā* (= 2) = 𒌋𒌋 (V R 37, 34—35, Col. I), verstehe ich nicht, auch nicht, wie man das Wort als Adverbium auffassen kann. *Kilallān* = *kilallīn* ist ein Dual = arab. كلا = hebr. כלאים etc., dessen Femininum *kilat(t)ān* (I R 47, Col. V, 54; I R 56, Col. V, 59, womit auch DELITZSCH כִּלְאַיִם vergleicht!). Woher das doppelte *l* im Masculinum kommt, ist noch unklar. Dass es ursprünglich im Assyrischen nicht gewesen, zeigt das Femininum, welches nicht aus *kilaltān* hervorgegangen sein kann, wohl aber aus *kila'tān* (*kila'atān*).

10. Zu *šumīla u imna* = „zur Rechten und zur Linken“ siehe IV R 3, 5b. Das „rechts“ und „links“ wird sich nicht auf die beiden Seiten des Himmels beziehen, sondern auf die der Tore.

11. Zu *kabittu* = Mitte (des Himmels) s. oben S. 11 A. Das Suffix *-ša* ist mir rätselhaft. Ich finde kein Femininum, auf das es sich beziehen könnte, und es m u s s geradezu die Mitte des Himmels gemeint sein. Denn eine andere Mitte, in der der Zenith (*ílāti*) angebracht werden könnte, ausser der des Himmels, ist nicht denkbar nach

babylonischer Vorstellung, nicht einmal die Mitte der Welt; denn die liegt in der Erde. Also muss, da *šamū* = „Himmel" Masculinum ist, entweder mit *ša* ein anderes Wort für „Himmel" fem. generis (also *šamāmu*? cf. oben p. 288 Z. 140?) gemeint sein oder *-ša* steht hier für *-šu*.

12. *Uštīpā* schwerlich = „er schuf". Das heisst *ušapā* und *uštapā* heisst „er wurde geschaffen" (s. oben S. 328). Aber allerdings heisst *uštapā* auch „er strahlt aus". So gerade vom Neumonde gebraucht IV R 25, 40b = *pa-ud-du*. Auch ist ja *Nannaru* in unserer Zeile als Mond speciell der Neumond. Wie wir uns vorstellen müssen, dass die Babylonier sich die Sonne an ihrem Schöpfungsmorgen im Osten aufgehend dachten, so haben sie wohl den Mond zum ersten Male als Neumond (חדש) erscheinen lassen.

Iktīpa von *kāpu* „anbetrauen", „unterstellen", wovon *ḳīpu* = Präfect. Zur Form vgl. *kitaiulu* (Form *kitašudu*), *bituḳu* (Form *kitšudu*) und *imtūt* (*imtūt* : *imūt* = *iktīpa* : *iḳīpa*).

13. Zu *šuknat* (*mūši*) vgl. oben S. 104. Ein Synonym von *šuknat* ist *šikin* = „Gegenstand" (Pognon, *Inscriptions du Wadi Brissa* Seite 99 Anm. 1 und K 3437 Obv. Z. 15: *narkabtu*(!) *šikin lā mahri* = „den Wagen, etwas Unvergleichliches", wozu oben S. 334 zu Z. 50 zu vergleichen).

14. Unter aller Reserve gebe ich als Uebersetzung von *u-šir* „bedeckte mit", indem ich einerseits *šīru* = „Oberteil" etc. vergl., andererseits in Betracht ziehe, dass sonst in den astronomischen Tafeln für die Erscheinung des Vollmonds der Ausdruck *Sīn agū apir* (*Sīn* ist mit einer Tiara bedeckt) gebraucht wird (z. B. III R 58, Nr. 3, 26(!)). Oder ist an ציר etc. oder *isīru* (s. o. S. 353 f.) zu erinnern??

15. *Līlāti* = „am Abend", ohne Präposition wie in der Sintfluterzählung Z. 66 *šadū u mātum* = „über Berg und Land" etc.

16. *Nabāta*. Ein Verbum *nabātu* kenne ich nicht. Wie ein Part. von *nabū* = „verkünden", „ankündigen" hier am Platze sein könnte, will mir auch nicht recht in den Sinn. Ich vermute daher, dass hier *ta* für *ṭa* steht, was möglich

ist (s. o. S. 330). Durch 83, 1—18. 1332 (veröff. von Bezold in den *Proceedings*, Dec. 1888) Col. II, 29, wo MUL (sonst = *nabāṭu*: Brünnow, *List*. Nr. 3856) = *nabātu*, wird meine Vermutung jetzt bestätigt. — Ein Ausdruck wie *uddū šamāmu* = „den Himmel kennzeichnen", auf den Neumond angewandt, kommt mir etwas eigentümlich vor. Allein, da *uddū* oben immer „kennzeichnen" heisst, so wird es nicht gestattet sein, hier eine andere Bedeutung anzunehmen.

17. Da am siebenten Tage nach dem Neumond sich das erste Viertel zeigt, das ist der Halbmond, „hälften" *šumšulu* und „Hälfte" *mišlu* heisst (siehe zu *šumšulu* die synchron. Gesch. I, 22 in der *K. B.* I herausgegeben von Schrader S. 196), so wird *-la* entweder zu [*ušamši*]*la* zu ergänzen und als Subject des Verbums *Marduk* zu denken sein oder zu [*šumšu*]*la* mit dem Monde als Subject. Da die meisten übrigen starken Verba unseres Textes im Praeteritum vocallos enden, ist der Inf. [*šumšu*]*la* vorzuziehen.

18. Ich lese 𒁹𒌋𒐉*-tu* = *ana 14-tu* nach der Edition Talbot's in den *Transactions* etc. V, 437. — Da *maḫāru* = „gegenüberstehen", *mitḫuru* = „sich gegenüberstehen" und eben von dem „Hälften" des Mondes am siebenten Tage die Rede war, so vermute ich, dass es sich hier um die ungefähre Opposition von Sonne und Mond am je 14ten Tage nach der Conjunction handelt. *Miš-li* = „Hälfte" wäre dann zu beanstanden.

Aus dem Optativ *lū-šutamḫurat* sowie dem Pron. suff. *-ka* Zeile 19 erhellt, dass hier die eigentliche Erzählung einem Hymnus oder einer Anrufung Platz macht d. h. mit anderen Worten, dass überhaupt K 3567 (und also der ganze Schöpfungsbericht!) nicht in die Kategorie des Lehrgedichts hineingehört, sondern im babylonischen Sinne ein Hymnus ist.

21. Dass *tar* zu [*Iš*]*tar* zu ergänzen, zeigt Zeile 22, wo *lū-šutamḫurat* nach [ ]*tar* mit *lūšaba* nach *Šamaš* im Parallelismus steht, also dritte Person fem. des Perm. ist. Cf. in Z. 23 *uruḫša* = „ihren Weg" d. i. den Weg der *Ištar*.

23. *Šitâ* vor *ba'î*, da *šitî'û* und *šî'û* Synonyma von *ba'û*, wohl richtig.

24. [ ]*ribama* gewiss nach Zeile 21 (*šutakrib*[ ]) zu [*šutak*]*ribama* zu ergänzen. (Bezold: höchst wahrscheinlich vor [ ]*ribama tak* zu lesen.)

IV. Commentar zur letzten (?) Tafel.

Zur Uebersetzung siehe Smith-Delitzsch, *Chald. Gen.* pag. 78 ff., Talbot in d. *TSBA* IV, 349 ff., Oppert in Ledrain's *Histoire d'Israël* p. 415 ff. Cf. Bezold, *Literatur* 174.

Obvers. 1. [*Marduk*] ergänzt nach Smith-Delitzsch, *Chald. Genesis* S. 78.

4. *Apâti* deute ich als „Gemeinschaft", „Volk" oder ähnlich wegen des dem Worte V R 21, 5gh ensprechenden Ideogramms UGGIN = *puḫru* (S^b 266).

5. Nach V R 21, 11gh (ZI = *ka-a-*[ ]) *mu-*[ ] scheinbar *mukîr* zu lesen. Da *mukîn* (= „machend, bewirkend") sowohl wie *musabšû* (= „machend, bewirkend") d. Z. 7 V R 21 resp. Z. 20 u. 23 durch eben das sum. *zi* erklärt wird, wodurch *ka-a-*[ ] in Z. 11, und ein Wort mit einer ähnlichen Bedeutung wie „machend", „bewirkend" an unserer Stelle verlangt wird, so dürfte gegen diese Uebersetzung kaum Etwas einzuwenden sein.

6. [*Marduk*] ergänzt nach Smith-Delitzsch, *Chald. Genesis* S. 78.

7. Eine Radix *ṣ-m-r* kenne ich nur mit der Bedeutung „wünschen". Der Zusammenhang und das V R 21, 21 dem Worte entsprechende AZAG = „glänzen" ist einer Deutung des Wortes *ṣimru* als „Wunsch" kaum günstig. Man würde eher auf „etwas Schönes" schliessen. — *Kubuttû* wird von *kabâtu* = „schwer sein" abzuleiten sein und etwa die Bedeutung von *kibâti* (*Sintflut* 40, 83, 86) haben. Siehe auch das Ideogramm des Wortes V R 21, 22, nämlich ḪA, sonst = „Fisch". Aber beachte, dass vielleicht

KAN = „Fülle, Reichlichkeit", jedenfalls aber ḪI mit der nämlichen Bedeutung auch die Aussprache *ḫa* (*ĝa*) hat (siehe zu Ersterem V R 15, 15cd und zu Letzterem II R 36, 70e, sowie II R 35, 20 + 21e, wo ḪI-*a-ru* und ḪI-*a-šu* doch wohl *ḫa*(*i*?)-*a-ru* und *ḫa*(*i*?)-*a-šu* zu lesen sind). Siehe zum Worte *kubuttû* noch V R 39, 26cd, wo es = *maĝ* + *du-gud-da* d. i. „gross-schwer".

8. *Nîṣu* wohl von *nâṣu* = „verachten" abzuleiten; cf. dazu II R 36, 58—59ef (wo *igi-tur* = „Auge + klein" = *nâṣu* = נאץ und *igi-tur-tur* d. i. „Auge + klein-klein" = *šâṭu* = שאט). Aber beachte V R 11, 49—50, wo *nig-tur* (d. i. etwas Kleines) = *mimma i-ṣu* unmittelbar nach *nig-maĝ* (d. i. etwas Grosses) = *mimma ma'du*. Sollte also *nîṣu* von *i-ṣu* abzuleiten sein oder *i-ṣu* von *nîṣu*? Dann beachte meine Ausführungen in der *ZDMG*. 1889, S. 202ff.

9. Zu *pušḳu* beachte vor Allem V R 35, 19: *bî'lu ša ina tukulti ša uballiṭu mîtûtân ina pušḳu u padî' igmilu kullatân* d. i. „der Herr, der mit der Kraft(?), welche die Toten lebendig macht und in . . . . und Milde alle schonte" und ib. Z. 17: *î'ṭir ina šapšaki* „er schonte in . . .". Daraus scheint sich für *pušḳu* eine ähnliche Bedeutung wie „Schonung" zu ergeben. (Beachte auch das Ideogramm PAP-ḪAL, welches auch = *niṣirtu* = „Erhaltung", „Bewahrung", „Schutz"; siehe S^c 302 und II R 48, 38cd.) Gleichwohl ist es aber unnötig, eine Zusammenstellung dieses *pušḳu* mit *pašḳu* = „unzugänglich" etc. zu verwerfen. Eine Bedeutung wie „Strenge" (also eine der vorher angenommenen gerade entgegengesetzte) passt sonst überall und an unserer Stelle ebenfalls. Siehe namentlich V R 44, 59: *ina pušḳi u dannati* vergl. mit unserer Stelle: *ina pušḳi danni*.

11. Zu *šurruḫu* = „glänzend machen" s. oben S. 105f., zu *aprâti* ibidem Anm. 2.

13. Die „gebundenen" Götter sind die elf Ungeheuerarten der *Tiâmat* nebst *Kingu*, ihrem Gemahl. S. o. S. 276f.

14. Zu *abšāna índu* siehe oben S. 28 A. 2. — *Ušassiku* steht wohl (in Folge von Dissimilation der Zischlaute) für *ušaššiku*, da dieses die Bedeutung: „er liess tragen" hat (cf. Sargon, *Stierinschr.* 6, *Cylinder* 5, *Bronzeinschr.* 11). Oder darf man mit Rücksicht auf *íli* nach *ušassiku* dies mit „er liess legen" übersetzen?

15. Zu *padū* = „schonen", „milde sein" siehe z. B. die oben Seite 361 angeführte Stelle V R 35, 19 und oben Seite 342 zu Zeile 130.

19. Zur Aussprache des Zeichens vor AZAG als *tu* siehe *ZK*. II, 423—424. — Das assyrische *tū* ist Lehnwort aus dem Sumerischen. Dass der Vorgang nicht umgekehrt zu denken ist, zeigt der Umstand, dass *tu* im Sum. nach einem unveröffentl. Syllabar auch = „ausgiessen", also *tu* = „Beschwörung" ursprünglich = „Besprengung" ist, während *tū* im Assyrischen = „Beschwörung" ohne Rücksicht darauf, ob damit eine Besprengung verbunden ist oder nicht.

20. Die Bedeutung und Lesung des zweitletzten Wortes als *na-kab* wird vor der Hand nur durch den Zusammenhang, Z. 14 des Rev. und hebr. נקב = „verwünschen" nahegelegt. Irgend etwas Gesprochenes muss *nakbu* sein. Vielleicht aber ist es nicht speciell = „böses Wort", sondern = „Wort" oder „Ausruf" etc. überhaupt. Dann wäre ebenfalls hebräisches נקב in der Bedeutung „nennen" zu vergleichen. Uebrigens hat schon Delitzsch (Smith), *Chald. Genesis* S. 79 die Uebersetzung „Fluch".

22. Der ungefähre Sinn dieser Zeile ist leicht zu erkennen, weniger leicht mit den Worten in Einklang zu bringen.

23. *Mukīn* kann hier nicht „Schöpfer" heissen; denn die Götter hat *Marduk* nicht geschaffen. Ich vermute, dass diese Worte („der die Versammlung der Götter veranstaltet") auf die Götterversammlungen zu beziehen sind,

die alljährlich zu Jahresanfang im *Du-azag* unter *Marduk*'s Präsidium stattfinden (siehe oben S. 84 ff.).

26. Zu den folgenden Ergänzungen siehe zum Teile die Smith'sche Ausgabe dieses Fragments in den *TSBA.* IV hinter pag. 364.

28. Zu *akāšu* (*ukkušu*) siehe II R 35, 52 ef ff., wo u. A. *ṭālu, ḫāšu und ba'ū* (= eilen, auf Etwas loseilen) = *akāšu.* Siehe zu dieser Stelle oben S. 330 zu Zeile 16 und S. 334 zu Z. 63. — Zu *šuḫarratu* = „(Staub-)Gewühl" siehe den Commentar zu Z. 101 der Sintfluterzählung. — Die Lücke ev. nach K 2107 (bei Delitzsch, *Wörterbuch* p. 204) auszufüllen, wo *Zi-si* als Name des *Marduk* durch *nāsiḫ ša-(p)bu-ti* erklärt wird.

29. *Aiabī*(*i*) oder ähnlich (*raggi*?) zu ergänzen nach K 2107, wo für *Marduk* die Namen *S*(*s*)*ug*(*g*)*-kur* = *muballū aiabi* und *Zi*(?)*-kur* = *muballū napḫar aiabi* und *nāsiḫ raggi* angeführt werden.

31. Ergänzt nach eben dieser Stelle.

Revers. Zeile 3. Ergänzt nach V R 21, 28 ff. Zu *šūpū* siehe oben S. 328.

4. Ergänzt gemäss V R 21, 32 ff. Ob *lū-ṣabit rīšu arkāt* zu übersetzen: „möge er [ihr] nachsetzen"? (nach G. Smith, *Assurbanipal* S. 103 Z. 49: *arkašu aṣbat* = „ich setzte ihm nach"?).

5. Ergänzt gemäss V R 21, 38 ff.

6. Ergänzt gemäss V R 21, 47 ff. Zu *Nībiru* = Jupiter als dem Herrn der Ekliptik siehe oben S. 128 f.

9. Die ev. Variante *na-ṣīrtaša* für *ni-ṣīrtaša* (Zischlaut!) bewiese, dass *niṣīrta* nicht Segolatform = „Schutz", sondern das Femininum von einer Form *Fa'īl* ist = „das Geschützte oder Verborgene" = Leben. Siehe Haupt, *Sintfluthbericht* p. 30 und V R 21 Nr. 4, 67, wo *ši* (auch = *zi* = *napištu*) = *na*[*ṣir-* oder *piš-tu*]. — Zu *līsīk u likrī* siehe V R 2, 54 (*napšātsunu usīk ukarrī*).

12. Zu *ašru* = „Erde" (sic!) und *danninu* ebenfalls = „Erde" siehe oben S. 160 f. Man könnte mir einwenden,

dass meine Uebersetzung von *ašru* (durch „Erde“ gegen die ausdrückliche Angabe von V R 21, 55, wonach es = „Himmel“) durch unsere Stelle widerlegt wird: *Marduk*, der Bildner des Himmels und der Erde, müsse hier als Solcher gepriesen werden. Aber dieselbe beweist gerade das Gegenteil. Weiter unten (Z. 17) giebt ihm *Ía* seinen Namen — weil er den *apsû* gestaltet und in Ordnung gebracht, oben (Z. 8 aufwärts) wird er als der Ordner des Himmels gepriesen, demnach bleibt in der Mitte nur noch übrig, ihn als Bildner der Erde zu verherrlichen.

13. Zu *bíl mâtâti* als Name des *Marduk* siehe IV R 64, 17 a und oben Seite 207 (derselbe ist sonst bekanntlich eine gewöhnliche Bezeichnung des (alten) *Bíl*). — *Abu* nach V R 21, 63 ergänzt.

14. Meine Uebersetzung dieser Zeile halte ich nicht für sicher.

15. *Itingû* von *nigû* (II R 20, 27 c d = „sich freuen“) = **ittigû* (**intagahu*).

16. Zu *šurruḫu* siehe oben S. 105 Anm. 2.

24. Nach Bezold's Collation zwischen *abu* und *mâri* kaum weder ► noch ‹, vielmehr nur ein Löchelchen.

27. *Liddissâ* könnte wohl ebensogut durch „er möge gedeihen lassen“ wie durch „es möge gedeihen“ übersetzt werden. Aber, da *lû-šalma* wegen seines *u* nach vorangegangenem Verbum mit *li-* schwerlich als etwas Anderes denn als das Permansiv des Kal angesehen werden kann, so ziehe ich es vor, das Wort als Intrans. zu übersetzen.

30. Soweit ich sehe, wird das Wort *nikilmû* nur vom „zornigen Anblicken“ gebraucht, gegen Zimmern, der die allgemeine Bedeutung desselben zuerst richtig erkannte (siehe seine *BB.* S. 68). Siehe ebendort die Hauptstellen, wo das Wort vorkommt.

32. *Rûḳu libbašu*, eigentl. = „dessen Herz ferne ist“, ist ein Sumerismus, der sich an sum. *ša-l-sud* (Herz + *l* + fern) = *rímínû* = „barmherzig“ (z. B. IV R 28, 3—4 a) anlehnt.

Die Sintflut. (Der Flutsturm.)



Die keilschriftliche Sintfluterzählung.

Hierzu bemerke ich einigermassen dasselbe, wie zum vorigen Abschnitt, dass es mir nämlich widerstrebt, ein Kapitel über einen Gegenstand zu schreiben, über den schon eine umfangreiche Literatur vorliegt. Da ich über die Sintflutsage im Allgemeinen nicht viel Neues zu sagen habe, so schweige ich ganz darüber. Anders dagegen denke ich von einer blossen Uebersetzung und Commentierung des keilschriftlichen Berichts. — Zu den verschiedenen Editionen des Textes vgl. BEZOLD, *Literatur* S. 171 f., zu den bisherigen Uebersetzungen ibidem S. 172 f. HAUPT hat 1883 in SCHRADER's *Keilinschriften und das alte Testament*[2] S. 55—79 eine für damals vorzügliche grammatische und lexicalische Erklärung desselben gegeben (vgl. dazu seinen *Keilinschriftlichen Sintfluthbericht*, 1881) und 1885 erschien OPPERT's *Le poème chaldéen du déluge*. Seit der Zeit sind nennenswerte Fortschritte in der Interpretation, abgesehen von einigen wichtigeren Einzelheiten, soweit ich wenigstens weiss, nicht publiciert worden. Denn die von M. in der *Z. f. Assyriologie* III, 417 ff. gemachten Verbesserungsvorschläge sind nach meiner Ansicht als grösstenteils unannehmbar zu bezeichnen und auch den neuen Uebersetzungsversuchen HAUPT's (in den *Johns Hopkins University Circulars* VIII, Nr. 69, 17—18 und den *Beiträgen z. semitischen Sprachwissenschaft* I, 122 ff.) gegenüber muss ich mich vielfach ablehnend verhalten. Warum dies, wird unten mein Commentar im einzelnen Falle zeigen. Sechs

Jahre nach assyriologischer Aera sind mehr als sechs Jahre nach gemeinmenschlicher Zeitrechnung und darf es daher als selbstverständlich betrachtet werden, wenn ich sechs Jahre nach dem Erscheinen der HAUPT'schen Uebersetzung dieselbe in sehr vielen wichtigen und unwichtigeren Punkten verbessern und ergänzen zu können glaube[1]). Eine Urkunde, wie der babylonische Sintflutbericht, die fraglos

1) Durch diese Revision werden die Ansichten SUESS' über die *Sintfluth* (Sonderabdruck aus dessen *Antlitz der Erde*) zu einem Teile wenigstens eine Modification erfahren müssen. Hat er doch leider gerade den Teil der HAUPT'schen Uebersetzung (Col. II, 40 ff. s. l. c. 16—17) für Schlussfolgerungen über Naturereignisse bei Gelegenheit der Sintflut zu verwerten gesucht, der den grössten Bedenken unterliegt. So sind in Z. 44 die „Throntrager" zu streichen und dann S. 18 l. c. die SUESS'schen „Staubsäulen", in Z. 45 die Wirbelwinde, in Z. 46 das Ueberströmen der Kanäle, in Z. 47 das Heraufbringen der Fluten von Seiten der *Anunnaki*, in Z. 48 das Erzittern der Erde und in Z. 49 der Wogenschwall des *Ramman*! Gleichwohl wird SUESS in der Hauptsache, dass die Sintflut als vom Meere herkommend anzusehen ist, sicher Recht behalten und, wenn in die eben angeführten Stellen irrtümlicher Weise eine Schilderung verschiedener Naturereignisse hineingelesen worden ist, so werden eben diese zum Teil an anderen Stellen des Berichtes erkannt werden dürfen, wie z. B. in Z. 49, statt von einem Wogenschwall, wohl sicher von einem (Staub-)gewühl die Rede ist u. s. w.

Die Texte der

8. *Ṣīt-napištim ana šāšuma izakkara ana Gištubar*
9. *luptī'ka Gištubar amāt niṣīrti*
10. *u pirišti ša ilāni kāša lukbīka*
11. *Šurippak alu ša tīdūšu atta* ⯅ *[ina ki-ša(?)]d Purāti šaknu*

12. *alu šū labirma ilāni kirbušu*
13. *ana šakān abūbi ūbla libbašunu ilāni rabūti*
14. *[i]bašū abīšunu Anum malikšunu ḳurādu Bīl*
15. *guzalūšunu Ninib gugallašunu In-nu-gi*
16. *Nin-igi-azag la ittišunu tašibma*
17. *amātsunu ušannā ana kikkišu* ⯅ *kikkiš kikkiš igār igār*

zu den interessantesten literarischen Erzeugnissen der Welt gehört, müsste alle paar Jahre einmal gründlich revidiert werden, bis Alles erklärt ist, worauf nur noch der Hauch eines Zweifels liegt. Für die Transscription und Uebersetzung habe ich den Text als Vorlage benutzt, den Delitzsch in seinen *Lesestücken*[3] S. 101 ff. veröffentlicht hat, unter Berücksichtigung der von Haupt in den *Beiträgen zur semitischen Sprachwissenschaft* I, S. 122 ff. dazu gegebenen Verbesserungen. Die Varianten, soweit sie nicht für die Uebersetzung oder Transscription von Belang waren, habe ich nicht gebucht, ebensowenig immer die Haupt'schen Emendationen für einer besonderen Erwähnung bedürftig erachtet. Das wäre für meinen Zweck höchst überflüssig gewesen. Wer das Assyrische des Textes zu studieren gedenkt, muss ja doch auf Delitzsch's Ausgabe und Haupt's Revision recurrieren. Im Commentar habe ich fast nur solche Wörter zum Gegenstande einer Besprechung gemacht, die von Haupt entweder gar nicht oder falsch erklärt waren und auch solche bei weitem nicht immer, wenn nämlich eine Begründung meiner Uebersetzung für einen Assyriologen überflüssig war.

Sintfluterzählung.

Ṣît-napištim sagte zu ihm, zu *Gišṭubar*:
„Eröffnen will ich dir, *Gišṭubar*, verborgene Rede
und die Entscheidung der Götter will ich dir sagen.
Šurippak, eine Stadt, die du kennst — am Ufer des Euphrat
[ist sie gelegen,
diese Stadt ist alt — die Götter in ihr,
einen Flutsturm zu erregen trieb ihr Herz die grossen Götter.
Es war ihr Vater *Anu*, ihr Berater der Kämpe *Bîl*,
ihr Führer(?) *Ninib*, ihr Vordermann *Ín-nu-gi*.
Ninigiazag Ía sass bei ihnen und
erzählte ihre Rede einem Rohrzaun: „Rohrzaun! Rohrzaun!
[Wand! Wand!

18. *kikkišu šimī'ma igāru ḫissas*
19. (*amilu*) *Šurippakū mār Ubaratu(tu)*
20. *ugur bītu binī ilippu* ⩓ *muššir mišrī ši'ī napšāti*

21. [*n*]*akkūra zīrma napišti bulliṭ*
22. [*šū*]*līma zī'r napšāti kālama ana libbi ilippi*
23. *ilippu ša tabannūši atta*
24. [*lu-*]*u minduda minātuša*
25. [*lu-*]*u mitḫur rupussa u mušālša*

26. [*i?*]*ma apsī šāši ṣullilši* *
27. [*a*]*nāku īdīma azakkara ana Ia bi'lia*
28. [*ug*]*ur*(?) *bi'li sa takbā atta kiām*
29. [*at*]*ta'id anāku ippuš*
30. [*u?*] *mī*(?) *lūpul alam ummānu u šībūtum*

31. *Ia pāšu i'pušma ikabbī* ⩓ *izakkara ana ardišu iātu*

32. [*ip?*]*lu atta kiām takabbāššunūtu*
33. [*man?*]*dīma iāši Bi'l izīrannima*
34. *ul uššab ina a*[*liku*]*numa* [*ana*] *kakkar Bi'l ul ašakkan rī š*(?)-*ia* (*pānia*)
35. [*ū*]*radma ana apsī itti* [*Ia bi'*]*lia ašbāku*

36. [*k*]*āšunu ušaznan*[*uk*]*unūši nuḫšamma*
37. [. . .] *iṣṣūrī pu*[-*ḫu-*]*ur nūnī'ma*

---

* Vergleiche mit dem Vorhergehenden den Rest einer anderen, selbständigen Version des Sintflutberichts auf

[etwa 3 Zeichen] *lu-u* [. . . . .]
[etwa 3 Zeichen] *kīma kippāti* [. . . . .]
[etwa 3 Zeichen] *lūdān iliš u šap*[*lis* + 2—3 Zeichen]
[etwa 3 Zeichen] *i piḫī* [*ilippika* + ? Zeichen]
(5) [etwa 3 Zeichen] *adanna ša ašapparak*[*ka* + etwa 2 Z.]

Bemerkung. Zu Z. (5). Zu *adannu* siehe den Commentar zu Z. 82.

Rohrzaun, höre! Wand, verstehe!
Du Mann aus *Šurippak*, Sohn des *Ubaratu*(*tu*),
zimmre ein Haus, baue ein Schiff, verlass [deinen] Besitz,
[suche das Leben,
lass [H]ab und Gut beiseite(?) und rette [dein] Leben
[Bringe] hinauf Lebenssamen aller [Art] in das Schiff.
Das Schiff, das du bauen sollst, [nisse),
gemessen werden [mög]en dessen Zahlen (Grössenverhält-
(passen?) entworfen werden(?) [mög]en dessen Grösse und
[dessen Bild.
[B]is(?) in das Urwasser senke es hinab."
[I]ch verstand es und sagte zu *Ía*, meinem Herrn:
„[‚Zimmre!' ?], mein Herr, was du so befahlst,
[bea]chtete ich und werde es ausführen.
[Aber?] wie(?) soll ich antworten der Stadt, dem Volk und
[den Aeltesten?"
Ía tat seinen Mund auf und sprach, sagte zu seinem
Knechte, mir:
„Als [Ant]wort(?) sag' du so zu ihnen:
[W]eil(?) mich *Bîl* hasst,
will ich nicht wohnen in [eu]rer St[adt] und [auf] die Erde
[*Bîl*'s mein Haupt(?) (Angesicht) nicht niederlegen;
zum Urwasser will ich [hina]bfahren und bei [*Ía*], meinem
[[He]rrn, wohnen.
Ueber [E]uch wird er [dann] regnen lassen reichlichen Segen,
[eine Masse?] Vögel, eine Me[n]ge Fische,

---

dem Fragment 200, veröffentlicht von Delitzsch, *Ass. Lesestücke*[3] 101, übersetzt v. Haupt in Schrader's *KAT.*[2] p. 61:

[. . . . .]
[. . . . .] wie die Enden(?) [. . . . . .]
[. . . . .] ich will richten oben und unt[en . . .]
[. . . . .] wohlan(?), verschliess [dein Schiff] [. .]
[warte ab?] das bestimmte Zeichen, das ich d[ir] senden
[werde [. . .]

38. [. . . . .]-*a i*-BU-*ra-am-ma*
39. [(? *adanna Ia* (resp. *Šamaš*) *iškunamma*?) *mu'ir*] *kukki*

40. [*ina lilâti ušaznanuku*?] *nūši šamūtu kibāti*

41. [*mimmū šī'ri*] *ina namāri*
42. [. . . . .]*aš-ma-a* [2—3 Zeichen]
43. [. . . . .]*pa-as* [3—4 Zeichen]

(Fehlen die Zeilen 44—50.)

51. *u*[. . . . .]*pi-?-ta*
52. *šar*(?)-*ru*(?)-*ru*(?) [. . . . .]*ši du-ra*
53. *dan*(?)-*ni*(?) [. . . . . *ḫi*]*šiḫtu ūbla*

54. *ina ḫanši ūmi* [?*at*]*tadī būnāša*
55. *ina kar*(?)-*ḫi*(?)-*sa* *10* GAR *šakkā igārātuša*
56. *10* GAR *imtaḫir kibir muḫḫiša*

[*ana ilippi*] *irumma bāb ilippi ti'r* [etwa 3 Zeichen]

[*šūli ana*] *libbiša šiat*(?)*ka bušī'ka u namkūri*[*ka*]

[*aššat*?]*ka kimatka salātka u mārī ummā*[*ni*]

[*būl*] *şī'ri umām şī'ri māla* U-SIM-MÍ-IR [1 Zeichen]
(10) [*asap*]*parakkumma inaşşaru bābi*[*ka*]
[*Atra*]*hasīs pāsu īpušma ikabī*
[*izak*]*kar ana la bī'li*[*šu*]
[2—3 Zeichen]*ma-a ilippu ul ī'puš* [1—2 Zeichen]
[*ina kak*]*kari işir u*[*şurtu*]
(15) [*u şur*]*tu lūmurma ilippu* [*luggur* (oder *lubnī*)]

[3? Zeichen] *ina kakkari işir* [Raum für etwa 6 Zeichen]
[4 Zeichen + *bī*][*li*?] *ša takbā* [circa eine halbe Zeile]

Bemerkungen. Zu Zeile [7]. Da das assyrische Aequivalent von sumerischem SI-BAR wahrscheinlich ein Femininum auf *t* ist (gemäss freundlicher Mitteilung von Dr. Peiser) und II R 44, 66ab *ki-u-lum* durch SÍ-

[? eine Fülle von Vieh, reichliche?] Ernte.
[? Ein verabredetes Zeichen hat *Ía* festgesetzt, nämlich?]
[der den Sturzregen [sendet]
[wird an einem Abend über E]uch [regnen lassen] einen
[schweren Regen."
Sobald [Etwas vom Morgenrot] erschien,
. . . .
. . . .

(Fehlen die Zeilen 44—50.)

. . . . [. . . . .] . . . .
[. . . . .] es(?) Mauer(?)
. . . . [. . . . . . das N]ötige brachte
[ich herbei.
Am fünften Tage entwarf ich seine Gestalt:
In seinem *karḫītu* (?) waren 140 Ellen hoch seine Wände,
auf 140 Ellen wurde veranschlagt(?) . . . . .

[Dann] tritt ein [in das Schiff] und mach' die Tür des
[Schiffes zu [. . .]
[Bring] darin [hinauf] dein Getreide und dein Hab und
[Gut,
dein [Weib], deine Familie, dein weibliches Hausgesinde,
[und Handwerker,
[Vieh] des Feldes, Getier des Feldes, was immer . . . [. . .]
[will ich] dir [s]enden, dass sie [deine] Tür bewachen".
[„Der sehr] Gescheite" öffnete seinen Mund und sprach,
[sa]gte zu *Ía*, seinem Herrn:
„[Noch [n]iemals?] habe ich ein Schiff gebaut [. . .]
zeichne auf dem [Erd]boden ein B[ild] (einen Riss).
[Das Bil]d will ich ansehen und das Schiff [darnach] [zim-
[mern (oder: bauen)]
[. . . .] zeichne auf dem Erdboden [. . . .]
[. . . .] mein [He]rr, was du befahlst [. . . .]

BAR[ ] erklärt wird, wage ich die Lesung *šíat-ka*. — Zu Zeile (14)—(15).
Zu *íṣir* und *uṣurtu* vergleiche oben S. 349 ff.

57. *addī lān*-ŠI (= *pāni*?) *šāši ī ṣirši*

58. *urtaggi(p)bši ana 6-šu ap(b)[tarass]i ana 7-šu*
59. *kirbissu*(?) *ap(b)taras ana 9-šu*
60. *šikkāt*(?) *māmī kabalša lū-amḫaṣ*
61. *amur parīsu u ḫišiḫti addī*
62. *6*(!) *šar(ī) kupri attapak ana kīri*
63. *3 šar(ī) id[dī attapak] ana libbi*
64. *3 šār(ī) ṣābī nāš sussulša izabbilu šamnu*
65. *īzub šar šamni ša*(?) *i*(?)-*kulu nikku*
66. *2 šār(ī) šamni upazziru malaḫu*
67. *ana bīt[āt*(?) *ilāni*(?)] *uttabiḫ alpī*
68. *aš-gi-iš*(?) [*kirr*(?)]*ī ūmišamma*
69. *siri*[-*šū u*?) *kur*]*unnu šamnu u karānu* (*īnu*)
70. *ummā[nu(ī?) . . .] kīma mī nārima*

71. *isin*[*nu aštakan*] *kīma ūmi aki*(*ī*?)*timma*
72. [5 Zeichen + *ina*] *piššati kāti addī*
73. [5 Zeichen + *ak*(?)]-*bī ilippu gamrat*
74. [etwa 6 Zeichen] *šupšukuma*
75. *gini*(?) (*ilippi*?) *šikkātu*(?) *uštabbalu iliš u šapliš*

76. [etwa 6 Zeichen] *liku šinipatsu*
77. [*mimma īšū i*]*ṣīnši* ⁎ *mimma īšū iṣīnši kaspu*

78. *mimma īšū iṣīnši ḫurāṣu*
79. *mimma īšū [iṣīn]ši zīr napšāti kālama*

80. *uštīlī a[na] libbi ilippi kāla kimtia u salātia*

81. *būl ṣīri umām ṣīri mārī ummāni kālišunu ušīlī*

82. *adanna Šamaš iškunamma*
83. *mu'ir kukki ina līlāti ušazna(n)nu šamūtu kibāti*

84. *irub ana [lib]bi ilippima pīhī bābika*

Ich warf hin das Bild(?) (des? . . .) und zeichnete(?) es [selber.
Ich baute(?) es in 6 Stockwerken(?) und t[eilte e]s(?) 7 mal.
Seinen *kirbitu* teilte(?) ich 9 mal.
Pfähle (?) schlug ich für das Wasser darin(?).
Ich ersah mir ein Ruder und warf das Nötige hin.
6 Saren Erdpech goss ich aus auf den *kīru*,
3 Saren Naph[tha goss ich] auf die Innenseite.
3 Saren Leute, welche dessen *sussulu* trugen, brachten Oel.
Ich . . . . ein Sar Oel, welches . . . .
2 Saren Oel barg der Schiffer.
Den Häus(?)[ern der Götter(?)] schlachtete ich Rinder,
[Lämm(?)]er erschlug(?) ich täglich.
Mit Mo[st(?)], Wein, Oel und Rebentrank
[überflutete(?) ich] das Vo[lk] (die Hand[werker](?)) wie [mit Flusswasser.
Ein Fes[t veranstaltete ich] wie den Tag eines *Akitu*-Festes,
[. . . . in] Salbe tat ich meine Hand hinein.
[. . . . sa]gte ich(?): Das Schiff ist (war?) fertig.
[. . . .] ist sehr steil (war sehr schwierig?).
gini(?) für(?) die Pfähle(?) habe ich oben und unten hin- [gebracht.
[. . . .] . . . zwei Drittel davon.
[Mit Allem, was ich hatte (da war?)], füllte [ich] es. Mit [Allem, was ich an Silber hatte, füllte ich es.
Mit Allem, was ich an Gold h[atte], füllte [ich] es.
Mit Allem, was ich an Lebenssamen aller [Art] hatte, [füllte [ich] es.
Ich brachte hinauf i[n] das Schiff meine ganze Familie und [weibliche Hausgenossenschaft,
Vieh des Feldes, Getier des Feldes, Handwerker, alle zu- [sammen brachte ich hinauf.
Ein verabredetes Zeichen setzte *Šamaš* fest:
„Wird der, welcher den Sturzregen sendet, am Abend [einen schweren Regen regnen lassen,
[dann] tritt ein in das Schiff und verschliess dein Tor“.

85. *adannu šū iḳrida*
86. *mu'ir kuk[k]i ina līlāti ušaznana šamūtu kibāti*

87. *ša ūmi attari būnašu*
88. *ūmu ana itaplusi puluḫta īšī*
89. *ī'rub ana libbi ílippima aptiḫī bābi*
90. *ana piḫī ša ílippi ana Puzur-Bī'l malaḫu*
91. *íkallu attadin adi buši'šu*

---

92. *mimmū sí'ri ina namāri*
93. *īlīmma istu isud šamī' urpatum salimtum*
94. *Rammān ina libbiša irtammamma*
95. *Nabū u Marduk (Šarru) illaku ina maḫri*
96. *illaku guzalī (ū?) šadū u mātum*
97. *(d)targulli Uragal (Giragal) inassaḫ*
98. *illak Ninib miḫri ušardī*
99. *Anunnaki iššū dipārāti*
100. *ina namrirrisunu uḫammaṭu mātum*
101. *sa Rammān suḫarrassu iba'ū šamī'*

102. *mimma namru ana i[ṭūti?] utti'rru*
103. *[irḫi-(?)]iṣ māta kīma [. . .] išti'n ūma mi[ḫū]*
iḫ[-pī]
104. *ḫantiš i-īkamma ina(?) [2–3* Zeichen*] sa(??) šadā [ī'lū?]*

105. *kīma kabli ili nīši uba'ū* [etwa 3 Zeichen]
106. *ul immar aḫu aḫāšu ul utaddā nīši ina šamī'*

107. *ilāni iptalḫu abūbamma*
108. *ittiḫsu ītilū ana šamī' ša Anim*
109. *ilāni kīma kalbi kunnunu ina kamāti rabṣu*

110. *isissī Ištar kīma ālidti* (Variante: *malīti*)
111. *unambī Bī'lit ilāni ṭābat rigma*
112. *ūmu ullū ana ṭīṭi lū-itūrma*

Dieses verabredete Zeichen traf ein:
Der, welcher den Sturzregen sendet, liess am Abend einen [schweren Regen regnen.
Von dem Tage fürchtete ich sein Aufleuchten.
Den Tag zu schauen hatte ich Angst.
Ich trat ein in das Schiff und verschloss mein Tor.
Statt des Schiffes übergab ich *Puzur-Bîl*, dem Schiffer,
das grosse Haus und was darinnen war.

Sobald Etwas vom Morgenrot erschien,
stieg auf vom Fundament des Himmels eine düstere Wolke.
Rammān donnerte darin,
Nabū und *Marduk* gingen voran,
gingen als Führer(?) über Berg und Land.
Das Schiff(sruder?) riss *Uragal* (*Giragal*) vorwärts.
Es ging dahin *Ninib*, liess Sturm (Wucht) hinterdreinfolgen.
Die *Anunnaki* erhoben ihre Fackeln,
durch ihren strahlenden Glanz liessen sie das Land funkeln.
Das Gewühl (Wirrwarr?) des *Rammān* drang zum Himmel [hin,
verwandelte alles Helle in F[insternis?].
[Er überschwe]mmte(?) das Land wie ein [. . . .]. Einen [Tag hindurch zersch[lug] der Ork[an],
blies eilends daher [. . . die Wasser(?)] [stiegen] den [Berg(?) [hinan],
fuhren wie ein (Schlacht-)Sturm auf die Menschen los [. .].
Nicht sah der Bruder seinen Bruder, nicht wurden er- [kannt die Menschen im Himmel.
Die Götter fürchteten sich vor dem Flutsturm,
sie wichen, stiegen empor zum Himmel des *Anu*.
Die Götter waren wie ein Hund . . . ., sassen niederge- [kauert auf der Ringmauer (?Wölbung?) des Himmels.
Es schrie *Ištar* wie eine Kreissende (Var.: [zorn-]erfüllt),
es rief die „Herrin der Götter", die Schönstimmige:
„Die vergangene Zeit (das ist: die frühere Menschheit) ist wieder zu Lehm (= Erde) geworden,

113. *ša* (Variante: *aššu*) *anāku ina maḫar ilāni aḳbū limuttu*
114. *kī aḳbī ina maḫar ilāni limuttu*
115. *ana ḫulluḳ nīšia ḳabla aḳbīma*
116. *anakumma ulladani šū aiama*
117. *kī mārī́ nūnī́ umallā tāmtamma*
118. *ilāni šūṭ Anunnaki bakū ittiša*
119. *ilāni ašru ašbi ina bikīti*
120. *katma šaptāšunu* [2–3 Z.] *a*(?)*pu iḫrī́ ti* (oder: [ ] *a*(?) *puḫrī́ ti*)
121. *6 urra u*(!) *mūšāti*
122. *illik šāru abūbu miḫū isappannu*(?)

123. *sibū ūmu ina kašādi it*[*ta*]*rik šū* (Variante: *ittara*(*i*)*k miḫū*) *abūbu ḳab-la* (zu lesen *ik-la*??)
124. *ša imtaḫsu kīma ḫaialti*
125. *inūḫ tāmtu ušḫarirma imḫullu abūbu iklā*

126. *appalsa tāmata šākin ḳūlu*

127. *u kullat ti'nišī'ti itūra ana ṭīṭi*
128. *kīma urī mitḳurat us*(*s*)*allu*
129. *aptī́ nappašamma urru imtaḳut ili dūr appia*
130. *uktammisma attašab abakkī*
131. *ili dūr appia illaka dīmāia*
132. *appalis kibrāti pā*(?)*tu* (*ḫattu*?) *tāmtu*
133. *ana 12 itilā nagū*

134. *ana māt*(?) *Nișir itimid ilippu*
135. *šadū māt*(?) *Nișir ilippu iṣbatma ana nāši ul iddin*

136. *išti'n ūmu šanā ūmu šadū Nișir* etc.
137. *šalša ūmu ribā ūmu šadū Nișir* etc.
138. *ḫanša sišša šadū Nișir* etc.
139. *sibā ūma ina kašādi*
140. *uši ṣīma summatu umaššir* ✱ *illik summatu itūramma*

141. *manzazu ul ipaššūmma issaḫra*

weil ich vor den Göttern Böses befahl,
und, als ich [einmal] vor den Göttern Böses befahl,
zur Vernichtung meiner Menschheit Sturm befahl.
Was ich gebar — wo ist es?
Wie Fischbrut füllt es das Meer".
Die Götter über die *Anunnaki* weinten mit ihr.
Die Götter, wo sie im Weinen sassen,
„bedeckt" waren ihre Lippen [. . . . .] . . .
6 Tage und Nächte
ging dahin der Wind, der Flutsturm, der Orkan schlugen
[zu Boden.
Als der siebente Tag herankam, liessen nach das Wetter,
[der Flutsturm, der Sturm (oder: d. Flutsturm hörte auf?),
welche gekämpft(?) wie ein Heerhaufen (? „Eilender" (?) = ?).
Es ruhte das Meer, das der Orkan aufgewühlt, der Flut-
[sturm hörte auf.
Ich sah auf das Meer, indem ich [meine] Stimme erschallen
[liess —
aber alle Menschen waren wieder zu Lehm geworden,
wie ein kahler Acker(?) lag vor [mir] das „Waldfeld".
Ich öffnete das Luftloch, das Licht fiel auf meine Wange,
ich beugte mich nieder, setzte mich, weinte,
über meine Wange gingen meine Tränen.
Ich sah auf die Welt — Alles (? Schrecken ?), Meer.
Nach zwölf [Tagen (?) Doppelstunden (?)] stieg ein Land-
[strich (?) empor,
an das Land *Niṣir* kam das Schiff hinan.
Der Berg des Landes *Niṣir* hielt das Schiff fest und liess
[es nicht von der Stelle (eigentlich: sich bewegen).
Einen Tag, einen zweiten Tag hielt der Berg *Niṣir* etc.
einen dritten Tag, einen vierten Tag hielt der Berg *Niṣir* etc.
einen fünften, einen sechsten hielt der Berg *Niṣir* etc.
Als der siebente Tag herankam,
liess ich eine Taube hinaus und liess sie los. Es bewegte
[sich die Taube hin und her;
da aber kein Ort zum Sitzen da war(?), kehrte sie zurück.

142. *uši ṣîma sinū(u?)ntu umaššir* ⯅ *illik sinūntu itūramma*

143. *manzazu ul ipaššūmma issaḫra*
144. *uši ṣîma āribi umaššir*
145. *illik āribima ḳarūra ša mî īmurma*
146. *iḳrib išaḫḫī itarrī ul issaḫra*
147. *uši ṣîma ana 4 šārī attaḳī niḳā*
148. *aškun surkînu ina íli zikkurrat šadī*

149. *7 u 7 adaguru uktīn*
150. *ina šaplišunu attapak ḳanū irinu u* ŠIM-GIR

151. *ilāni īṣinu iriša* ⯅ *ilāni īṣinu iriša ṭāba*

152. *ilāni kīma zumbí íli bí'l niḳī iptaḫru*
153. *ultu ullānumma Bî'lit ilāni ina kašādišu*
154. *issī ilūti (?) rabūti ša Anum īpušu kī ṣūḫišu*

155. *ilāni annūti lū ṣipir kišādia ai amšī*

156. *ūmí annūti aḫsusamma ana dāriš ai amšī*
157. *ilāni lillikūni ana surkîni*

158. *Bî'l ai illika ana surkîni*

159. *aššu lā imtalkuma iškunu abūbu*
160. *u nīšia imnū ana karāši*
161. *ultu ullānumma Bî'l ina kašādišu*
162. *īmur ilippuma itīziz Bî'l* ⯅ *libbāti imtalī ša ilāni Igigi*

163. *aiumma ūṣī napišti* ⯅ *ai ibluṭ amīlu ina karāši*

164. *Ninib pāšu īpušma iḳabī* ⯅ *izzakkar ana ḳurādi Bî'l*

165. *mannumma ša lā Ía amātu ibannū(ī?)*
166. *u Ía īdīma kāla šip-ri* (?; Delitzsch *-ti*)

Dann liess ich eine Schwalbe hinaus und liess sie los. Es
[bewegte sich die Schwalbe hin und her;
da aber kein Ort zum Sitzen da war(?), kehrte sie zurück.
Dann liess ich einen Raben hinaus und liess ihn los.
Es bewegte sich der Rabe, sah das Schwinden des Wassers,
kam näher ...nd und krächzend, kehrte aber nicht zurück.
Da liess ich hinaus, opferte ein Opfer nach den 4 Winden,
machte eine (Versöhnungs-)Spende auf dem Gipfel des
[Berges,
je(?) sieben Spendegefässe stellte ich auf,
darunter schüttete ich hin Calmus, Zedernholz und ŠIM-
[GIR.
Die Götter rochen den Duft. Die Götter rochen den an-
[angenehmen Duft.
Die Götter sammelten sich wie Fliegen um den Opferer.
Als nun die „Herrin der Götter“ herangekommen war,
da erhob sie die grossen Intaglios, welche *Anu* gefertigt
[nach ihrem Wunsche:
„Diese Götter! — bei meinem Halsschmuck — werde ich
[nicht vergessen.
Diese Tage werde ich erwägen, in Zukunft nicht vergessen.
Die Götter mögen hinangehen an die (Versöhnungs-)
[Spende,
[aber] *Bîl* soll nicht hinangehen an die (Versöhnungs-)
[Spende,
weil er sich nicht besonnen und den Flutsturm erregt
und meine Menschheit dem (Straf-)Gerichte überantwortet“.
Als dann *Bîl* herangekommen war,
sah er das Schiff. Da ergrimmte *Bîl* und ward von Zorn
[erfüllt über die Götter der *Igigi*:
„Wer ist da entkommen? Kein Mensch soll dem (Straf-)
[Gerichte entrinnen (oder: beim Str. lebendig bleiben)“.
Ninib öffnete seinen Mund und sprach, sagte zu dem
[Kämpen *Bîl*:
„Wer ausser *Ía* hat die Sache angerichtet?
Kennt doch *Ía* jegliche Verrichtung (Beschwörung??)“.

167. *Ía pāšu ī pušma iḳabī* ▲ *izzakkar ana ḳurādu Bí l*

168. *atta abkal ilāni ḳurā*[*du*]
169. *kīkī lā tamtalikma abūbu tašk*[*un*]

170. *bí l ḫīṭi ímid ḫīṭāšu* ▲ *bī l ḳillati ímid ḳillat*[*su*]

171. *rummī ai ibbati-ik*(?) *šudud ai ir*[*rahiṣ*(??)]
oder: *rummī ai ibbati-ḫu* ▲ *šudud ai ir*[*raḫis*(??)]?

172. *ammaku taškunu abūba* ▲ *ní šu litbāmma nīši līsaḫḫi*[*r*]

173. *ammaku taškunu abūba* ▲ *barbaru litbāmma nīši līṣa*[*ḫḫur*]

174. *ammaku taškunu abūba* ▲ *ḫusaḫḫu liššakinma ·māta*
[*liš*   ] (oder *lim*[   ])
175. *ammaku taškunu abūba* ▲ *Ura* (*Gira* = *Nirgal*) *litbāmma*
[*nīši l*[*iš-giš*(??)]
176. *anāku ul aptā pirišti ilāni rabūti*
177. *Atra-ḫasīs šuna*(*ā*?)*ta ušabrīšumma pirišti ilāni išmī*

178. *íninnama miliksu milku* ▲ *Ilīmma Bí l ana libbi ilippi*

179. *iṣbat ḳātiama ultī lānni iāši*
180. *uští lī uštakmis zinništi ina idia*

181. *ilput pūtnima izaz ina bīrinni ikarrabannāši*

182. *ina pāna Ṣīt-napištim amī lūtumma*
183. *íninnama Ṣīt-napištim u zinništišu lū-ímū kīma ilāni*
[*nāšima*
184. *lū-asibma Ṣīt-napištim ina rūḳi ina pī nārāti*

185. *ilkūinnima ina rūḳi ina pī nārāti uští šibuinni*

Ia öffnete seinen Mund und sprach, sagte zu dem Käm-
[pen *Bīl*:
„Du Kluger unter den Göttern, Käm[pe]!
So(?) unbesonnen bist Du gewesen, dass Du einen Flut-
[sturm erreg[test]!
Leg' dem Sünder seine Sünde auf! Leg' dem Frevler
[[seinen] Frevel auf!
[Aber] sei nachsichtig(?) u. lass' ihn nicht „abgeschnitten" (?)
[werden, habe Geduld(?) und lass' ihn nicht weg[ge-
[spült(?)] werden.
Wozu(?) willst Du einen Flutsturm erregen? Ein Löwe
[möge herankommen und die Menschheit vermind[ern]!
Wozu(?) willst Du einen Flutsturm erregen? Ein Leopard
[möge herankommen und die Menschheit vermi[ndern]!
Wozu(?) willst Du einen Flutsturm erregen? Eine Hungers-
[not möge entstehen und das Land . . [. .]!
Wozu(?) willst Du einen Flutsturm erregen? *Gira* (*Ura* =
[*Nirgal*) möge kommen u. die Menschen [niedermetzeln?]!
Ich habe nicht den Ratschluss der grossen Götter eröffnet.
Den „Sehr-Gescheiten" liess ich einen Traum (Träume)
[sehen und so vernahm er den Ratschluss der Götter".
Darauf kam er zur Vernunft (oder: fasste er einen Ent-
[schluss). Und es ging *Bīl* hinauf in das Schiff,
ergriff meine Hand und führte mich hinauf,
führte hinauf mein Weib und liess es sich niederbücken(?)
[an meiner Seite,
wandte uns einander zu, stellte sich zwischen uns und be-
[grüsste uns segnend:
„Vormals war *Sītnapištim* menschlicher Art.
Fürderhin sollen *Sītnapištim* und sein Weib geachtet werden
[wie wir Götter selbst.
Wohnen soll *Sītnapištim* in der Ferne an der Mündung der
[Ströme".
Da entführten sie uns und in der Ferne an der Mündung
[der Ströme liessen sie uns wohnen

Commentar zum Sintflutbericht.

8. *Ṣīt-napištim*. Die übliche Lesung ist *Šamaš-napištim* (so auch Haupt). Allein, wenn auch in historischen Texten zum Zwecke grösserer Kürze vor UT = „Sonne“ das Determinativ AN fehlen könnte, so ist doch in den poetischen Texten diese abgekürzte Schreibung unerlaubt und, was vor Allem gegen diese Lesung spricht, *Šamaš-napištim* könnte nur bedeuten „Lebenssonne“. So bezeichnen zwar bei uns Verliebte einander und ein solcher Ausdruck wäre für einen König eine vielleicht auch im Munde eines Babyloniers passende Bezeichnung, aber, warum Xisuthros Lebenssonne genannt werden konnte, will mir nicht einfallen. Die Lesung *Ūm-napištim* mit der Bedeutung „Lebenstag“ wäre erst recht merkwürdig. Die Möglichkeit, UT-*napištim* = * *Šamaš-napištim* als Abkürzung zum Beispiel aus **Šamaš-napištim — iṣṣur* d. i. „*Šamaš* rettete das Leben“ anzusehen und darin eine Anspielung auf den Anteil des *Šamaš* an der Rettung des UT-*napištim* zu erblicken, verbietet ausser dem schon besprochenen Umstande, dass UT nicht das Ideogramm der Sonne vor sich hat, der weitere, dass solche Abkürzungen in Namen für mythologische, lediglich erfundene Persönlichkeiten grossen Bedenken unterliegen würden. Bleibt also nur übrig, in UT das Ideogramm für *aṣū* zu sehen und zwar speciell für *ṣīt* (siehe II R 39, 14ef und V R 23, 32 Rev.), aber nicht in der Bedeutung von „Aufleuchten, Hellwerden“, sondern in einer ähnlichen Bedeutung, wie sie *ṣīt* z. B. in *ṣīt libbi* hat, dies deshalb, weil *aṣū napištam* „sich retten“ heisst (cf. o. S. 286 Z. 109 Rev. 26: *ušīṣūma napšātuš īṭiru*), und dies um so mehr, als (worauf mich Zimmern hinwies) *Bīl* im Hinblick auf den geretteten Xisuthros im Sintflutbericht Zeile 163 fragt: *ammīnu ūṣi napištu* (beachte die Endung *-tu* für (UT =) *Ṣīt-napištu(m)*!), d. i. „wer ist mit dem Leben davongekommen“ (cf. auch Z. 20—21). Ich lese also *Ṣīt-napištim* und

deute das Wort „der Entkommene", „Gerettete" = פָּלִיט, ein Name, der so gut zur Lage passt, wie nur irgend einer. — Was den Namen (*Hasīs-atra*) *Atra-hasīs* anbetrifft, so ist derselbe schon ziemlich richtig für einen Beinamen erklärt worden. Ich möchte noch weiter gehen und darin nur ein Epitheton ornans sehen. Warum, wird das Folgende zeigen. Eine Lesung *Adra-hasīs* ist sehr unwahrscheinlich und eine Deutung „(fürchtend), verehrend — weise" noch mehr Warum an *Ṣīt-napištim* das Moment der „Furcht" hervorgehoben werden soll, versteht man nicht recht. Ein Wort *atar* erscheint in einem anderen assyr. Eigennamen, nämlich in *Atar-ilu* (I R 47, Col. VI unten), der, da *atāru* den Begriff des Vorzüglichen, Aussergewöhnlichen, über etwas Anderes Hinausgehenden etc. ausdrückt, zu deuten ist: „Hervorragend ist Gott". Siehe dazu *atartim* z. B. I R 47, Col. V, 6: *ḳaḳḳaru ma'du kīma atartimma ultu kirib iḳlī abtuḳ* d. i. „ein grosses Stück Land als Hinzukommendes schnitt ich von den Feldern ab". Vergleiche zum Worte *atru* selbst ferner z. B. V R 68, I, Rev. 30—31, II, Rev. 28—29, wo es heisst, dass der vollständige Preis auf so und soviel festgesetzt wird und so und soviel *kī atri* d. i. „als dazu Kommendes" gegeben wird. (Siehe aber Peiser, *Keilschr. Actenstücke* Seite 81.) Dieses *atru* ist hebr. יֶתֶר, dieses aber auch = „sehr". Ich übersetze aus diesem Grunde und unter Berücksichtigung des Gebrauchs des Wortes *Atra-ḫasīs atra* mit „sehr" und *Atra-ḫasīs* mit „sehr gescheit". In den uns bis jetzt bekannten Fragmenten des Sintflutepos wird das Wort *Atra-ḫasīs* auf *Ṣīt-napištim* nur angewandt bei Gelegenheit des ihm von *Ia* eingegebenen Traumes — den er verstand und zu deuten wusste. Wenn *Ia* sagt, dass er dem *Atra-ḫasīs* einen Traum offenbart (Z. 177), so werden wir in der Uebersetzung im Sinne *Ia*'s *Atra-ḫasīs* nicht als Namen betrachten dürfen, sondern mit „der Sehr-Gescheite" übersetzen müssen. Diese Lesung, Deutung und Auffassung des Wortes erklärt das

ϑ in der griechischen Wiedergabe des Names, den regelrechten Vertreter des semitischen *t*, erklärt auch die Umstellung der beiden Bestandteile des Wortes, die weder in einem wirklichen Namen noch in einem Beinamen denkbar wäre. Aus dem ursprünglichen Attribut mag sich dann später ein Name entwickelt haben. Unter solchen Umständen braucht auch fürderhin an der Identität der durch die Wörter *atra-ḫasīs* und *Ξίσουϑρος* bezeichneten Persönlichkeiten nicht mehr gezweifelt zu werden.

Gištubar. Da die Identification des keilschriftlichen *Gištubar* mit dem biblischen Nimrod bisher jeglicher Grundlage entbehrt, so sind die Versuche, in die dann als Ideogramm zu betrachtende Gruppe GIŠ-ṬU-BAR den Namen Nimrod hineinzulesen, als müssige Spielereien zu betrachten. Ob der babylonische Name ein blosses Ideogramm ist, das vielleicht eine semitische Lesung hatte, wissen wir nicht. Vielleicht darf wenigstens daran erinnert werden, dass sumerisches *giš* = Mann, und *tu-bar* II R 62, 69a durch *šaptu šaplītu* erklärt wird. Sehr beachtenswert für die *Gištubar*-Frage ist eine Angabe des Fragments K 4359:

[1 Z.]

Hinter Í der zweiten Zeile ist nur ein Zeichen zu ergänzen und das vierte Zeichen von Zeile 2 wie das dritte von Z. 1 war wohl *ra*. Also: *Giš-tu-bar-*[*r*]*a* = *Giš-ṭi-i*[*-bir*??]?

9. *Nisirti* kann nicht „Rettung" heissen, denn *naṣāru* heisst „schützen", „erhalten", „bewahren", aber nicht „retten". Daher *niṣirtu* einerseits = „Schutz", „Bewahrung" (z. B. I R 52, Nr. 3, Col. II, 12), andererseits = „Schatz", aber in dieser Bedeutung wohl = *niṣirtu* = ursprünglichem *nasirtu* (Einfluss des Zischlauts; cf. den Commentar zu Z. 9 Rev. des Fragments 18 auf p. 363). Auch Z. 252 ist *amāt niṣirti* wörtlich zu übersetzen „Wort, Sache (cf. דבר) der Bewahrung" d. i. „eine verborgene Rede", „etwas Geheimes". Siehe dazu V R 63, Col. I, 9: *amāt ilāni naṣru* und V R

65, Col. I, 33: *nâṣir piristi ilâni rabûti* (cf. Z. 10 unseres Textes!). Schon G. Smith übersetzte in den *Transactions* II, 219: concealed story. Siehe jetzt auch Haupt in den *Johns Hopkins University circulars* VIII, Nr. 69, S. 17 und in den *Beiträgen zur semit. Sprachwissenschaft* I, S. 122 f.

11. Mit *Šurippak, Šuruppak* könnte das berossische *Larancha* vielleicht identisch sein, falls man eine Corruptel annehmen dürfte (*ΣΑΡΑΠΧΑ* zu *ΛΑΡΑΓΧΑ*). Delitzsch (*Paradies* S. 224) vergleicht *Larak*. Beide Identificierungsversuche wiegen gleich Viel. Beachtenswert ist indes, dass die arm. Version der Chronik des Eusebius (ed. Schoene pag. 9): Lancharis bietet. Zu der Bezeichnung von *Šurippak* als der „Stadt des Schiffes“ siehe II R 46, 1 c d: (*giš*) *ma-Ma-uru* = *ílippu Šu-rip-pak-tum* (!) und vergleiche dazu G. Smith in den *Transactions* III, 589, sowie Delitzsch, *Paradies* S. 224 f. Zu *Ía* als Stadtgottheit von *Šurippak* mit dem Namen „Gott des Flutsturms“ (*Dingir*-MA-TU) siehe II R 60, 20a + 19b und vergl dazu G. Smith l. c. und Delitzsch l. c. p. 225. G. Hoffmann vgl. späteres ܫܪܒܦܟ.

13. Die Uebersetzung von *abûbu* durch „Sturmflut“ ist nicht haltbar. In *abûbu* liegt nur der Begriff des „Sturms“, der allerdings in diesem Falle das Meer in's Land bringt. Derselbe muss als von Süden kommend gedacht werden; denn er treibt das am Ufer des Euphrat in Babylonien gebaute Schiff nach dem nördlich davon gelegenen Berge *Niṣir* (siehe Delitzsch, *Paradies* S. 105). Aber er braucht nicht von Süden zu kommen, also auch keine Sturmflut zur Folge zu haben; denn der Westwind (*aḫarrû*) wird mit demselben Ideogramm (MAR-TU) geschrieben wie das Wort *abûbu*. (Siehe zu *abûbu* = Sturm (Wirbelsturm, Cyclone, aber auch = Sturmflut) Delitzsch, *Wörterbuch* S. 9 ff. und Suess, *Sintfluth* S. 24.) Am Besten, denke ich, werden wir dem Worte gerecht durch eine Uebersetzung „Flutsturm“, das ist ein Sturm, der eine Flut bewirkt oder eine Flut bewirken kann. Der Bedeu-

tung von *abûbu* gemäss ist im Unterschiede von dem biblischen Sintflutberichte von Wolkenbrüchen etc. in der babylonischen Erzählung nicht die Rede. Lediglich durch das vom persischen Meerbusen her eindringende Wasser wird die Erde überflutet und der Sturzregen am Abend vor der Sintflut hat mit dieser nur insofern zu tun, als er dieselbe ankündigt. Auffallend könnte es scheinen, dass erst nach der Sintflut von einer Ueberschwemmung der Erde die Rede zu sein scheint. Wir müssen annehmen, dass dieselbe in den verstümmelten Zeilen 103—104 erwähnt wird, und dies ist der Grund, weshalb ich in Z. 103 *-iṣ* zu *irḫiṣ* ergänze. —

Was die zwei Ideogramme des Wortes anbetrifft, so ist für beide zu beachten, dass das von BEZOLD in den *Proceedings of the S. of Bibl Arch.* Dec. 1888 veröffentlichte Syllabar 83, 1—18. 1330 Rev. 25 für das assyrische *abûbu* ein Zeichen mit der Lesung *uru* giebt. Dies dürfte mit dem gewöhnlich *ti* gelesenen Zeichen in dem Ideogramm für *abûbu* (ḪAMMURABI, *Bilingue* Z. 7) identisch und daher letzteres Zeichen *uru* zu lesen und weder mit dem Zeichen TI noch mit dem Zeichen TU, mit dem man es später zusammenwarf, ursprünglich verwandt sein. (Siehe AMIAUD, *Tableau comparé* Nr. 201).

Das besondere Interesse, das sich an das Wort *abûbu* knüpft, rechtfertigt einen kleinen linguistischen Excurs zu demselben. Es ist nämlich beachtenswert, dass sich auf K 4359 (vgl. STRASSMAIER, *Alph. Verzeichnis* Nr. 7683) die Gleichung findet: |SU ?- UR (= |u-r?|u) = *šabâtu šu abûbi* (!, nach meiner Collation gegen STRASSMAIER: *a-bu-tum*; dass ich gegen STRASSMAIER hier im Rechte bin, lehrt das Folgende). Dass dieses UR = *šabâtu ša abûbi* mit *ur* = *abûbu* (s. das oben cit. Vocabular) identisch ist, ergiebt sich aus dem oben angeführten Syllabar 83, 1—18. 1330, wo Rev. 25 als Aequivalent von *ur* ausser *abûbu* auch *šub-tum* giebt. Da nun das Fragm. K 4359 ausser | |UR auch | |UR-UR als sumer. Uebersetzung von *šabâtu* verzeichnet, UR-UR

aber nach V R 42, 54 cd = *sapânu* (= niederschlagen etc., häufig speciell mit Bezug auf *abûbu* gesagt: cf. unten Z. 122!), so dürfte UR sowohl wie *šubtu* (= *abûbu*) den Sturm als den „verheerenden, zu Boden werfenden“ bezeichnen. Daraus dürfte wohl folgen, dass auch *abûbu*, wie wohl aus der Anwendung des Wortes genügend zu ersehen ist, weniger den Sturm als Solchen, denn vielmehr denselben mit Rücksicht auf dessen Wirkungen kennzeichnet. Vielleicht dürfte darum aber doch die PRAETORIUS'sche Zusammenstellung des Wortes mit arabischem هبوب = „heftiger Wind“ (*ZDMG.* XXVIII, 89) unanfechtbar bleiben. Zu *šabâṭu*-שְׁבָט = *šabâtu* s. *ZA.* IV, 272 ff.

14. Zur Ergänzung [*i*]*bašû* siehe *Nimrodepos* 67, 28: *ibašî Arad-Îa* (?) *malaḫu ša Ṣît-napištim.*

15. *Guzalû* übersetzt man durch „Tronträger“. Das mag die ursprüngliche Bedeutung sein. Gefühlt wird dieselbe aber in den Texten, die uns vorliegen, kaum mehr. — III R 68, 7 ef heisst *În-nu-gi* (= der Herr, der sich nicht verändert? nicht zurückkehrt??) der *Guzalû* des *Bîl*, derselbe, der in der von uns gegenwärtig besprochenen Zeile der „Fürst der Götter“ heisst, resp. der „Anführer der Götter“. Da eine Tochter des *În-nu-gi* Magd von *Duazag* genannt wird (III R 68, 11 ef), so wird *În-nu-gi* irgend ein chthonischer Gott sein, da *Duazag* ja im Osten der Erde liegt (s. oben S. 234 ff.). Die „7 bösen Geister“ sind *Guzalû* der Götter (IV R 2, Col. V, 14 + 54), aber auch der *Ninkigal*, der Göttin der Unterwelt, im Besonderen (IV R 1, Col. III, 10), womit man vergleiche, dass sie als Erzeugnis der Unterwelt gelten (IV R 1, Col. I, 13). Der Gott *Daianu* wird als *Guzalû* von *Îsagila* bezeichnet (IV R 59, 42 b) und IV R 1, Col. II, 45 der Gott *Ningišzida* als *Guzalû* der Erde. (Vorher wird ein *šakka*(*nak*)*naku* der Erde genannt d. i. ein Statthalter?) Endlich erscheint ein Gott, schlechtweg *Guzalû* genannt, IV R 61, Nr. 2, 20—21 mit dem Attribut *ḳâb damḳâti* (der da Gutes befiehlt), sowie III R 66, Obv. Col. III, 3, und in der Sintfluterzählung

selbst Z. 96 werden die vorangehenden Götter *Marduk* und *Nabû* (in dieser ihrer Tätigkeit?) als *guzalû* bezeichnet. Aus allen diesen Stellen geht zunächst hervor, dass *guzalû* ein nur der heiligen Sprache angehöriges Wort war: nur Götter heissen *guzalû*; 2), dass es jedenfalls auch eine zwischen Person und Person oder Person und heiliger Sache ausgeübte Function andeutet: denn es heissen verschiedene Götter *guzalû* des und des Gottes etc. Wenn *guzalû* an unserer Stelle mit *abu* = „Vater", *mâliku* = „Berater" und *gugallu* = „Anführer" zusammengenannt wird, also mit lauter Wörtern, die eine massgebende Stellung und Tätigkeit andeuten, wenn IV R 1, Col. II, 45 ein *guzalû* der Erde nach einem *šaka(nak)nakku* = „Statthalter"(?) derselben genannt wird, wenn IV R 1, Col. III, 8 die 7 bösen Geister als die Boten des *Namtâru*, des Gesandten der *Ninkigal* (IV R 31, Col. I, 60) bezeichnet werden und unmittelbar darauf als *guzalû* der *Ninkigal*, wenn endlich *Marduk* und *Nabû* als die vorangehenden Z. 96 unten *guzalû* genannt werden, so scheint es sicher, dass der *guzalû* Einer (und zwar ein Gott) ist, der im „Auftrage eines Anderen vorangeht, an der Spitze steht oder geht", ein „Anführer, aber ein solcher, der ein Oberhaupt über sich hat", ein „Diener, aber ein oberster". Eine ähnliche Bedeutung passt (allerdings schon aus dem Grunde, weil sie sehr vag und allgemein ist,) überall. Eine Etymologie wie „Tronträger" würde sich mit derselben wohl vereinigen lassen. Doch scheint mir Folgendes beachtenswert, was sehr gegen dieselbe spricht: 1) dass auf ein „Trontragen" nie die leiseste Anspielung gemacht wird, so oft von dem *guzalû* die Rede ist, 2) dass sum. dann vorauszusetzendes *guza* + *l*, da *guza* = „Tron" im Assyrischen zu *kussû* wird, nach der Analogie wenigstens zu *kussalû* werden müsste, statt zu *gu(z)zalû* (IV R 2, Col. V, 15), und, dass 3) dem Anscheine nach V R 16, 34 f ein assyrisches *gu-zal-lu* (= akkad. [illegible] *sag-tug*) genannt wird in der Bedeutung „an der Spitze gehend" (cf. das sumerische *sag*

(= Spitze, Vorderteil) + *tug* (= haben) vor assyrischem *nāgiru* (welches man „Wegeführer" zu deuten pflegt) = (sumer.) akkad. UR-*bi-ir*. Ist eventuell *guzalû* assyrisch und sumerisches *gu-za-l* nur ein Rebus oder ein aus dem Assyrischen übernommener Ausdruck? — Zur Aussprache *gu* des Zeichens TIG in der Zusammensetzung TIG-*gal-lum* = „Fürst" siehe 83, 1—8. 1330 (veröffentlicht von Bezold in den *Proceedings* Dec. 1888) Col. I, 40 und Col. II, 3, wo TIG = *gu* = *ašaridu*. — Zu *Ín-nu-gi*, einem chthonischen Gotte, siehe oben S. 389.

16. Dass *Nin-igi-azag* und nicht *bîl nimíki* oder gar *Ía* zu lesen, zeigt I R 44, 77: *bîl nimíki Nin-igi-azag*.

16—17. Zu der im Folgenden erzählten (indirecten) Mitteilung *Ía*'s an *Ṣît-napištim* cf. III R 52, 35a: ⸆ *Ía pîšu iptîma itti amîli pā ilput*(?). Nach Berossus (siehe Eusebius, *Liber Chron.* ed. Schoene 19—20) ist es *Κρόνος*, der dem *Ξίσουθρος* (= *Ṣît-napištim*) die Warnung vermittelst eines Traumes zukommen lässt. Ich habe schon oben (siehe Seite 139 A.) gelegentlich bemerkt, dass dieses Quidproquo in folgender Weise zustande gekommen ist: *Βῆλος*, der babylonische *Bîl-Marduk*, der den Griechen bekannteste babylonische Gott, war Sohn des *Ía*. *Βῆλος* wurde mit dem griechischen *Ζεύς* identificiert, der Vater des *Ζεύς* war *Κρόνος* — ergo war *Ía*, Vater des *Bîl-Marduk* (= *Ζεύς*) = griech. *Κρόνος*, dem Vater des *Ζεύς*. Cf. hierzu die interessante Notiz in der arm. Version der Eusebius'schen Chronik l. c. pag. 19: *Κρόνον*, quem patrem nuncupant Aramazdi, mit welchem letzteren Namen der arm. Uebersetzer pag. 17 l. c. den Namen *Βῆλος* des Weltbildners *Marduk-Bîl* glossiert. Uebrigens kennen die Griechen den *Ía* auch als *Ποσειδῶν* d. h. in seiner wirklichen Bedeutung. Siehe die Glosse des Hesychius zu *Βῆλος* (S. 302 der kleineren Ausgabe): *Οὐρανός. καὶ Ζεὺς* (*καὶ*) *Ποσειδῶνος υἱός*.

17. *Ki-ik-kiš ki-ik-kiš i-gar igar* gegen Delitzsch l. c. mit Haupt in den *Beiträgen z. semit. Sprachwissensch.* I, 123 f.

ganz klar. — Zur Bedeutung von *kikkišu* Folgendes: V R 18, 17cd wird *ḫarāšu ša ḳanî* (= Rohr) durch DA-GAB-GAB übersetzt, *ḫarāšu ša kikkiši* (!) aber durch ǴAR-DA-GAB-A. Da hier die sumerischen Aequivalente verwandt sind, müssen es auch die entsprechenden assyrischen Wörter sein, also *kikkišu* in die Sphäre des Rohrs hineingehören. Nach R^m 122 (Strassmaier, *Alph. Verzeichnis* Nr. 4305) ist das sumerische Aequivalent von *kikkišu* GI + SIG, das ist Rohr + ... Nach demselben Text ist *ḫuṣṣu* ein Synonym von *kikkišu*, von *ḫuṣṣu* aber (= *zir-ru* = *limîtum*) wird V R 32, 54f angedeutet, dass es aus Rohr besteht (*ḫuṣṣu ša ḳanāti*). Daraus erhellt mit Bestimmtheit, dass *kikkišu* entweder irgend ein einzelnes Rohr ist, oder, was aus der zuletzt angeführten Stelle ziemlich unmissverständlich hervorgeht, aus Rohr besteht, also verschiedene Rohrpflanzen oder Rohrhalme (-stäbe) umfasst. Nun ist aber *ḫuṣṣu* nach V R 32, 54ef ein Synonym von *zir-ru*, das mit Sayce (*ZK.* II, 258) vielleicht = hebräischem זֵר = Kranz, rings umschliessende Leiste, und nach Z. 55 ibid. = *limîtum*, das wohl sicher das Wort *limîtum* = „Umschliessung, Umgebung“ ist (nach Sayce l. c. = hebräischem לִוְיָה), nach R^m 122 ist ein Feld mit einem GI-SIG = *kikkišu* umgeben (*la*-PI = *la-wi*! cf. dazu meine Notiz in der *ZDMG.* 1889, 200 A.). Daraus folgt weiter, dass *kikkišu* eine Rohrpflanzung (oder auch ein Rohrverschlag) z. B. wenigstens um ein Feld herum ist. Dass die Babylonier ihre Felder mit einem Rohrzaun einhegten, wissen wir. Nach II R 14, 11—12b umgiebt der babylonische Landmann seinen Acker mit einem *kadaru*, der im Sumerischen GI (= Rohr) + AL (cf. AL = *naṣāru* = „schützen“: V R 44, 54cd und vor Allem AL = *allu* = APIN = „Culturacker“ auf K 2329 Rev. 1 bei Brünnow, *List* Nr. 5750, sowie II R 57, 32cd) heisst. (*Kadaru* demnach natürlich mit *kudurru* = „Grenze“ zusammenhängend.) Dieser Auffassung entspricht nun aber vollkommen, dass nach unserem Texte augenscheinlich *igāru* (= „Wand“) ein Synonym von

kikkišu ist. Der Sinn der Wörter dürfte sein: *Ṣītnapištim* hat (gemäss Z. 177) einen Traum (von *Ía* eingegeben), den nämlich, dass *Ía* einem Rohrzaun den Bau der Arche befiehlt (denn dem *Ṣītnapištim* selbst durfte er ja Nichts verraten!!), doch so, dass es dieser selbst hört, der hinter dem Zaune zu denken ist. Sehr erwägenswert scheint mir auch (insbesondere mit Rücksicht auf *igāru* (sonst nur = Wand eines Hauses oder eines Schiffes), ob der *kikkišu* und dann auch der *igāru* hier eine Wand (aus Rohr) des Hauses bezeichnet, dies auch deshalb, weil im Arab. خُصّ = „Rohrhaus" (cf. Pinches in der *ZK.* I, 347) und weil nach demselben auf einem Contracttäfelchen ein (*bītu*) *ḫuṣṣu* vorkommt. Indes ist an den oben genannten zwei Stellen *kikkišu* sicher nur das ein Feld umgebende Rohr und an den für *ḫuṣṣu* in Betracht kommenden Stellen dieses auch nur = „Umschliessung (mit Rohr)" im Allgemeinen. So und nur so (vielleicht mit geringen Modificationen) muss erklärt werden. Worauf die Delitzsch'sche Uebersetzung (S. 113 seines *Wörterbuches*): „Vertilgung!" vernahm er und sann auf Rettung(?), oder: „Vertilgung!" vernimm es und sinne auf Rettung(?), beruht, weiss ich nicht, und Haupt's Uebersetzung in den *Beiträgen zur sem. Sprachwissenschaft* I, 123: „Gefild, Gefild! Siedlung, Siedlung! Gefilde höre und Siedlung merke auf" lässt sich nur durch sprachliche Kunststücke aus den assyrischen Worten herauspressen. Es muss bemerkt werden, dass Sayce in der *ZK.* I, 257 f. mit der Uebersetzung 'A circular frame of reeds for the hull! etc.', besonders aber Pinches in der *ZK.* I, 348 mit der Deutung 'Field, field! Enclosure, Enclosure! etc.' an den Sinn des Originals wenigstens gerührt haben. Zu einer ganz anderen Auffassung der Stelle vergleiche Halévy in der *ZA.* IV, 60 ff.

19. *Ubara-tu(-tu).* Die Uebersetzung dieses Namens *Kidīn-Marduk* siehe z. B. Smith, *Miscellaneous texts* S. 15 Zeile 12; zu TU-TU = *Marduk* siehe K 2107 Obv. 9 bei

Delitzsch, *Wörterbuch* Seite 204 und III R 53, Nr. 2 Obv. Z. 15. Da das Ideogramm für *ubara* auf der einen Seite den Begriff „des Helfens" zur Anschauung bringt, auf der anderen den der „Untertanenschaft", dürfte *kidīnu* am Passendsten als „Client" gedeutet werden; aram. כְּדִין legt die Lesung *kidīnu* (statt *ḳiṭīnu*) nahe.

20. *Ugur* spielt durch seine lautliche Aehnlichkeit vielleicht auf *igāru* an. Haupt leitete früher *ugur* von dem im Ass. nicht belegten Stamme هجر = „verlassen" ab. Aber der müsste einen mit *a*- anfangenden Imperativ bilden (cf. *akul* und *alik*)!! Von einem Verlassen eines Hauses kann hier indes überhaupt keine Rede sein. Erst muss doch das Schiff fertig sein. Nun wird aber *nagāru* im Assyrischen irgendwie vom Verfertigen eines Hauses gebraucht II R 15, 32b: (*bītu*) *ina ramānišu iggur īpuš*, wo eine Uebersetzung „er riss ein" selbstverständlich ausgeschlossen ist, gegen Brünnow, *List* Nr. 6202; auf einem unveröffentlichten Syllabar wird ein *nam-ga*[-*ru*] vor einem *gurgur*[*u*] = „Bildschnitzer, Bildhauer" (?) (siehe dazu z. B. V R 29, 9ef!; aber beachte das Ideogramm: Zeichen für „Kupfer" + Zeichen für „Zimmermann", das diesem Worte II R 58, 74b und II R 51, 38cd entspricht), *za-dim*-[*mu*], ebenfalls = sculptor, und *burgullu* (*purgullu*) = „Steinmetz" genannt (s. dazu o. S. 294 u. 353), ferner (*amīlu*) [cuneiform sign] (ein Zeichen, das die Lesung *nagar* hat!, weshalb diese semitischen Ursprungs ist!) durch assyrisches *namgaru* erklärt (S. 769, 10, bei Strassmaier, *Alph. Verzeichnis* Seite 734, Nr. 6010) und endlich sumerisches [cuneiform sign]-*gal* = assyrischem *nagar*(?)-*gal-lum* in einem Zusammenhange gebraucht, der für dasselbe eine Bedeutung „Zimmermann" nahelegt (IV R 18, 55–56a ff., wo dem Gotte NIN-IGI-NAGAR-GID, dem NAGAR-*gal* des *Anu*, aufgetragen wird, irgend Etwas mit einem Walde hochgewachsener Bäume anzufangen). Daraus erhellt, dass *nagāru* = „zimmern" und *namgaru* (*naggaru*) = „Zimmermann". (Ich brauche kaum

an syr. (ܢܓܪ und) ܢܓܪܐ = „Zimmermann" zu erinnern. Nach NÖLDEKE, *Mand. Gramm.* p. 120 A. 2 und FRAENKEL, *Aram. Fremdwörter* 254 f. ist arab. نَجَرَ sowie arab. نَجَّارٌ aus dem Aramäischen entlehnt.) Als besonders wichtig ergiebt sich aus der richtigen Fassung von *ugur bītu*, dass auch das „Schiff" des *Ṣīt-napištim* als Arche zu denken ist (gegen z. B. HAUPT, *Sintfluthbericht* S. 18: „. . . . hier ist es auch ein *êlippu*, ein wirkliches Schiff, das einem *malaḫu*, einem „Steuermann" anvertraut wird, in der Genesis dagegen ist der Ausdruck אֳנִיָּה „Schiff" absichtlich vermieden . . . .". — *Tuk-kal* statt des DELITZSCH'schen *ša-ri* zu lesen nach HAUPT in den *Beiträgen zur semit. Sprachwissenschaft* I, 123 f. Die HAUPT'sche Uebersetzung l. c. „rette was du von lebenden Wesen finden kannst", ist unmöglich, weil 1) (*m*)*uššuru* sonst „fahren lassen" heisst, aber in der Bedeutung „retten" unbelegt ist, 2) *šîʾū* sonst „suchen", aber nicht „finden" bedeutet, 3) „lebende Wesen" sonst *šiknāt napišti* und nie *napšāti* heisst, 4) endlich die obige Fassung im Widerspruche mit der Tatsache steht, dass *Ṣīt-napištim* von menschlichen Wesen nur seine Familie, sein Hausgesinde und Handwerker aller Art in sein Schiff aufnimmt. Uebrigens bedarf es doch noch sehr eines Beweises, dass *tukkal* „du kannst" heisst und mit hebr. יכל zusammenhängt. Könnte in der Gruppe ŠA-TUK-KAL nicht auch ein Ideogramm gesehen werden (cf. ŠA = Alles was, TUK = besitzen)?? Nach einer mir nach Abschluss des Manuscripts zugegangenen Mitteilung Dr. PEISER's kann ŠA-TUK-Í gelesen werden. Wenn dies richtig, so wird V R 11, 47 bc herangezogen werden müssen, wonach ŠA + TUK = *míšrū*, also an unserer Stelle *míšrī*(-*í*) zu lesen sein. Dies muss dann wegen des entsprechenden Ideogramms = „Hab und Gut" sein. Vgl. auch vielleicht, dass sonst ŠA-GAL = *bušū* = „Habe" (V R 11, 48 bc), während ŠU-ŠA-GAL-LA = *míšrū* (II R 39, 46 cd). Beachte noch, dass, wenn ŠA-TUK(-KAL resp.-)Í ein Ideogramm

ist, alle Objecte in diesem Satze ideogrammatisch bezeichsind und das Wortspiel *muššir mišrī*. — Zu *šī'ī* = „suche“ siehe oben Z. 7: *balāṭa taš'um* und unten Z. 187: *balāṭa ša tuba''ū* (*ba'ū, bu''ū* = *šī'ū*).

21. Die naheliegende Ergänzung [*m*]*a-ak-ku-ra* nach Haupt (*Beiträge zur sem. Sprachwissenschaft* I, 124) unmöglich. [*N*]*akkūra* halte ich für eine Weiterentwicklung des Wortes *namkūru* = „Hab und Gut“. Der Haupt'schen Lesung und Deutung: *nakkura* (*naqqura*) = what is doomed to destruction (s. *Johns Hopkins University Circulars* VIII, Nr. 69 S. 18 und *Beiträge zur sem. Sprachwissensch.* I, 124) steht entgegen, dass eine Form zum Ausdruck des „zu etwas Bestimmten“ im Assyrischen nicht existiert und dass eine Schreibung *na-kuru* für *nakkuru* innerhalb der Sintfluttexte ziemlich merkwürdig wäre. — Der Parallelismus membrorum und der Zusammenhang überhaupt verlangen für *zir* eine Bedeutung „im Stich lassen“. Wenn es nicht so misslich wäre, arabische Wörter zum Vergleich mit dem Assyrischen heranzuziehen, die im Hebräischen oder Aramäischen nicht nachzuweisen sind, würde ich in arabischem زور einen Verwandten von dem *zir* zu Grunde liegenden Stamm erblicken. Vielleicht darf man an *zāru* (= „hassen“ Praeter. *izīr*) denken und dann an dessen ursprüngliche Bedeutung „zurückweichen“, so dass *zīr* als Imperativ des Piel zu verstehen wäre mit der ursprünglichen Bedeutung „lass zurückweichen“ = „gieb auf“.

24—25 sind bisher ziemlich gründlich misverstanden worden. Zuletzt hat darüber Haupt in dem *American Journal of Philology* Vol IX, Nr. 4, pag. 419—424 und in den *Beiträgen zur sem. Sprachwissenschaft* I, 124 ff. gehandelt. Er gelangt hier S. 125, Z. 2—3 und S. 126 unten zu dem Ergebnis, dass dieselben zu übersetzen sind „x (= 600?) Ellen an Länge ihre Gestalt und y (= 120) Ellen das Gleichmass ihrer Breite und Höhe“. Man hat sich nun einmal (wie früher ebenso ich) darin verrannt, in den

Zeilen um jeden Preiss die Masse der Arche angedeutet zu finden, weil das zweite Zeichen derselben [cuneiform] auch = *ammatu* = „Elle“ ist. — Sehen wir uns die einzelnen Wörter derselben an. Das dritte Wort der Zeile 24 wird *man-du-da* gelesen und mit „Mass“ übersetzt. Aber HAUPT musste wissen, dass eine derartige Form eine Unform ist. (Siehe dazu dessen Worte l. c. 127: „Die etymologische Erklärung von *mandûdu* „Länge“ = *mamdûdu* von מדד bietet ja auch gar keine Schwierigkeit.“!) Denn ein ursprüngliches *mamdŭdu* musste durch **namdŭdu* zu **namuddu* und ein ursprüngliches **mamdūdu* (dem aber eine Bedeutung „Mass“ oder gar „Länge“ wegen der im Wesentlichen passiven Bedeutung der Form *Maf'ūl* kaum eignen könnte) zu **namdūdu* werden. Dazu kommt endlich, dass der Endvokal *a* des Wortes **mandūda*, falls dies ein Substantiv, einigermassen unerklärlich wäre. Man würde *mandūd* und *mandūdi*, auch *mandūdu*, aber am Allerwenigsten *mandūda* als zulässig bezeichnen können. Unter diesen Umständen scheint mir ZIMMERN's Vermutung, dass *minduda*, als Permansiv des *T*-Stammes (für **midduda* und weiter **mitduda*), zu lesen ist, geradezu unabweislich (cf. zu dem *nd* für *dd imandad* für *ima(d)dad* z. B. II R 15, 47d und *mandidi* = *maddidi* z. B. bei PEISER, *Actenstücke*, Index). So erklärt sich auch ungezwungen das *-a*, nämlich als Endung des Femininum pluralis des sich auf das Fem. pl. *minātu* beziehenden Verbums (cf. oben Z. 3 bei DELITZSCH: *minātuka ul šanā* = „Deine Proportionen sind nicht anders“). — Ist nun aber *minduda* Permansiv, dann ist es das Einfachste und Nächstliegende, in dem Parallelsatze Z. 25 die Form des Stammes *m-ḫ-r* als ein Permansiv aufzufassen. Ich kenne kein Substantiv *mitḫur*. *Mitḫur ru-pussa u mu-*[cuneiform]*-ša* könnte, falls *mitḫur* ein Substantiv wäre, wörtlich wohl nur heissen: „Das Uebereinstimmen seiner .... und seiner ....“. Ein Ausdruck wie: „x Ellen Uebereinstimmung seiner ..... und seiner ......“ für „x Ellen sollen übereinstimmend seine ..... und seine

. . . . . sein“ wäre äusserst geschraubt d. h. unmöglich. Unter der Voraussetzung nun, dass im Anfang der Zeilen Zahlen zu ergänzen sind, welche die Masse der Arche andeuten, wäre Z. 24 zu übersetzen: „x Ellen sollen gemessen werden seine Proportionen (Zahlen)“, so dass also das schlichte Permansiv zum Ausdruck des Wunsches resp. Befehls stände. Ich behaupte wohl nicht zu Viel, wenn ich sage, dass dies — undenkbar ist (nur etwas weniger undenkbar, als ein Satz mit Subject und Prädicatsnomen ohne Copula zur Andeutung eines Solchen), weshalb also die HAUPT'sche Uebersetzung und Lesung ganz ausgeschlossen ist. Ist demnach *minduda* als Permansiv zu lesen und muss in den Zeilen 24—25 eine Bezugnahme auf etwas Zukünftiges entweder in Form eines Wunsches oder eines Befehls erkannt werden, dann muss vor *minduda* ein *lū* = *lu-u* stehen oder ergänzt werden. Davon ist das *u* noch vorhanden. Allerdings bietet DELITZSCH vor *u* Zeichenspuren, die eine Ergänzung zu LU nicht zulassen. Aber HAUPT's Erörterungen über dieselben l. c. 125 sind nicht geeignet, dieselbe auszuschliessen, der zwischen denselben und dem Rande der Tafel bei DELITZSCH angedeutete Raum aber verbietet, weil zu gross, die Annahme, dass dort nur 𒌋 gestanden hat.

Ebenso steht es mit dem Anfang der Zeile 25. Da auch dort, wie sofort gezeigt werden wird, nach U ein Permansiv zu lesen ist, muss vor Letzterem *lū* gelesen werden, also vor U LU. Das stimmt zu den erhaltenen Zeichenspuren. Denn nach HAUPT l. c. S. 125 ist vor U „sicher nur der senkrechte Keil“. Eine freundliche Collation von Seiten BEZOLD's bestätigt nachträglich meine Vermutung (und, wie ich erfahre, die ZIMMERN's). Derselbe schreibt mir: „Die Zeilen 24f. erscheinen nur auf K 8517 (= C), und zwar [beginnen sie mit]:



Sie sehen, l. 25 ist nichts vor *u*, *lu* also möglich; Z. 24 ist *lu* auch möglich, aber ich möchte eher auf ein Ende wie von [cuneiform] raten Aber, wie gesagt, *lu*([cuneiform]) ist nicht unmöglich". — Da *ḳi*(*kin*) + *u* am Anfang der Zeile ausgeschlossen ist, spricht also Nichts gegen *lu* an beiden Stellen.

24. *Minātu* wird hier vielleicht nicht mit „Zahlen" übersetzt werden dürfen, sondern mit „Proportionen", „Verhältnisse", wie sonst oft. Siehe dazu z. B. III R 13, slab 4 Z. 15: *ša minâti šuklulu*, eigentlich = „vollendet an Zahlen" d. i. „wohl proportioniert", und POGNON, *Inscriptions du Wadi Brissa* S. 109, sowie Col. 6 Z. 22 der Cursivinschrift, wo Hundefiguren als *šukbutu minâti* = „von schweren Proportionen" d. i. „von schwerem Bau" bezeichnet werden. Zur Annahme eines von *minâti* = „Zahlen" der Ableitung nach verschiedenen Plurals von *mīnu* = hebräischem מִין (HAUPT l. c. 124—125) sehe ich keine Veranlassung. Auch Z. 3 kommt man mit der Uebersetzung „Proportionen", „Grössenverhältnisse" sehr wohl aus (dort ist also wohl zu übersetzen: „Deine Grössenverhältnisse sind nicht anders — wie ich bist Du — und Du bist (der Farbe etc. nach) nicht anders — wie ich bist Du"). Siehe zu dem Worte *minâti* vor Allem auch noch V R 65, 32a, wo die *dupsarminâti* (d. i. eigentlich die Zahlenschreiber, Zahlengelehrten) herbeigerufen werden, um den *tím*(*m*)*in*(*n*)*u* zu suchen, folglich so ziemlich mit unseren Mathematikern und Architecten zu vergleichen sind.

25. Es ist oben angedeutet worden, dass die Fassung des zweiten Wortes als eines Substantivs unwahrscheinlich und vielmehr darin ein Permansiv zu suchen ist, welches hier im Singular als Prädicat zu mehreren Substantiven steht, wie *ittarik* Z. 123. Das Subject hierzu ist *rupussa u mu*-[cuneiform]-*ša*. *Rupussa* wird allgemein von *rupšu* abgeleitet, wogegen Nichts zu sagen ist, desto mehr aber gegen die Uebersetzung „Breite". *Rupšu* kann so nicht heissen,

denn *rapāšu* heisst nicht „breit sein", sondern „weit sein" d. i. „sich nach zwei oder nach drei Dimensionen ausdehnen". Siehe hierzu auch V R 20, 46 h ff., wo nach *šiddu* (Seite), *pūtum* (Vorderseite), *šuplum* (Tiefe) und *mīlū* (Höhe) *rupšu* angeführt wird d. i. „die Ausdehnung nach allen Seiten". — Warum *mu*-[cuneiform sign] *murag* (von der Radix عرج) gelesen werden soll und wie dies zu der Bedeutung „Höhe" kommen kann (HAUPT), leuchtet nicht ein. Eine Form *muraku* von *arāku* (ארך) wäre mit den assyrischen Lautgesetzen noch in Einklang zu bringen, eine Form *muragu* aber von عرج absolut nicht. Ein Wort *mušālu* giebt es aber und dies bedeutet „Bild" (cf. arab. مثل etc.). Zu diesem Worte siehe V R 28, Col. I, 86 ff. (*mušālum* = *simat pāni*, wozu oben S. 349 A. zu vergleichen) und V R 27, Nr. 6, 45, wo *mušālum* = *ṣalmu*. Die Stelle dürfte daher auf die Grösse des zukünftigen Schiffes und die Gestalt desselben (*mušālu* = das vor dem Bau entworfene Bild, Modell etc.) Bezug nehmen. Vgl. oben S. 372 Fr. 200 Zeile 14—15.

Was dann *mitḫur* heisst, ist nicht so bestimmt. Vielleicht hat HAUPT Recht mit seiner Uebersetzung „übereinstimmen". Es könnte sich diese Uebereinstimmung dann entweder auf die Grösse einerseits und die Gestalt andererseits oder auf Grösse und Gestalt und etwas Drittes beziehen. Lediglich mit Rücksicht auf die Grundbedeutung des Stammes *m-ḫ-r* (= vorne sein) habe ich die Uebersetzung „mögen entworfen werden" (dann eigentlich: „mögen vorher bestimmt werden") vorgeschlagen. Darf man indes syr. ܡܫܘܚܐ = „Landmesser" vergleichen? Eine Bedeutung „gemessen werden" würde für *mitḫuru* hier im Parallelismus mit *minduda* und Z. 56 vorzüglich passen.

Wir sind somit nach wie vor in ziemlich vollständiger Unkenntnis über die Grösse der bab. Arche und dürfen daher keine Speculationen über die Grössenverhältnisse dieser und der biblischen Arche wagen, die den keil-

schriftlichen Sintflutbericht zur Grundlage haben. Die einzige einigermassen sichere Angabe über die Masse der bab. Arche findet sich Z. 55, wonach die Wände des Schiffes 10 GAR hoch waren. Aber auch diese Angabe ist so lange mit Vorsicht zu verwerten, als wir absolut Nichts über die Bedeutung von *ina* KAN-Ḫ̮I-SA und nicht einmal Sicheres über die Lesung dieser Zeichengruppe wissen.

26. Man erwartet vor *apsū* (*apsī*) eine Präposition. Die Spuren vor dem Zeichen *ma* (siehe HAUPT in den *Beiträgen z. semit. Sprachwissensch.* I, 127: „erinnern die Spuren vor *ma* auf C an *du*") können sehr wohl Reste von *í* sein. *Íma* würde vorzüglich passen. *Íma* = „mit" ist bekannt (siehe dazu z. B. *A. H.* 82. 7—14 (bei WINCKLER in der *Z. f. Assyriologie* II, 129—131) Col. II, 8: *íma ḳatūa našūka* = „zugleich mit dem Erheben meiner Hände vor Dir"). Aus dieser Bedeutung muss sich aber die Bedeutung „bis hin zu" entwickelt haben. Anders kann ich wenigstens *íma* nicht übersetzen in dem Ausdruck: *ištu išid šamī adi ílāt šamī íma Šamaš azū* (= *aṣū*) = „vom Horizont zum Zenith bis hin zum Sonnenaufgang" (I R 58, Col. X, 13—14 u. s. w). Siehe auch I R 14, 83—84: *ím nisiggia lū-attaddī* = „fügte ich hinzu zu . . . .". Hier hat also *ím*(*a*) genau die Bedeutung des sonst mit *attadī* verbundenen *ana*. Vergleiche damit S^c 274, wo KI = *an-na* und = *íma*.

Zu *ṣullil* = „versenke" oder „lass. sinken" siehe hebr. צלל = „versenkt werden" (Schon SMITH in den *Transactions* II, 219: launch; ebenso HAUPT in den *Johns Hopkins University Circulars* VIII, Nr. 69, 18.)

28. Wenn DELITZSCH richtig copiert und HAUPT richtig collationiert hat, dann können die vier Keile nach der Lücke — zu keinem Zeichen ergänzt werden. Unter Annahme eines kleinen Versehens aber kann man zu [cuneiform] (= Stadt), [cuneiform] (= *ur*), [cuneiform] (= *gur*) und [cuneiform] (= *zu*) ergänzen. Das zweite Zeichen, mit der Lesung *ur*, wird

hier kaum vermutet werden dürfen. Mit *-zu* weiss ich Nichts anzufangen. [cuneiform] würde an *alam* in der Zeile 30, *gur* aber an *u-gur* in Zeile 20 erinnern. Daher meine Ergänzung zu [*u-g*]*ur*.

30. [cuneiform] nach der Lücke nur zu MI oder LUM zu vervollständigen, daher wohl mit Rücksicht auf [ ]*lu* in Z. 32 *lu-pu-ul* zu einem Worte zu verknüpfen und darin eine erste Person Sing. des Optativ zu sehen. *Apālu* heisst „antworten“ (siehe dazu meine *Šurbu* p. 34 in der *Z. für Keilschriftforschung* I, 313). Wenn *-lu* in Z. 32 zu einer Form von der Radix *'-p-l* zu vervollständigen, kann der Sinn des zugehörigen Satzes nur sein: „du sollst ihnen antworten“. Daraus resultiert, dass, da in Z. 30 von einem Antworten die Rede ist, *Ṣītnapištim* dort *la* frägt, was er antworten soll. *Minummī* (wohl aus *minū* + *ma* zusammengesetzt) heisst auf einer Brieftafel *Tušratta*'s an *Amenophis III* (s. *Proceedings of the S. of Bibl. Arch.* 1888, June, hint. p. 500 Plate III) Rev. 10 sicher „was“ (was auch immer) (: *u minummī ša aḫia ušī'bilu u ammīti daniš ḫadāku* = „und was mein Bruder hat bringen lassen, darüber habe ich mich sehr gefreut“). Aber II R 16, 40 (36) f (*minammī nīdī*) kann *minammī* nur heissen: „was?“, wie auch das entsprechende sumerische *a-na-a-an* (sonst = *minū*) lehrt. [*Minam*]*mī* hier also passend. Aber Peiser schreibt mir, dass vor [cuneiform] schwerlich mehr als ein Zeichen gestanden hat, höchstens zwei ganz kleine. Sollte darum vielleicht [*ip-l*]*um lūpul* = „soll ich antworten?“ zu lesen sein oder gar *mī* wie im Aethiopischen (cf. hebr. מִי) = „was?“ oder = „wie?“ sein.

Zu fragendem *mī* im Assyrischen s. Haupt, *ASKT.* 127, 53—54: *galu-lul ni-mi-a* = *ša šarrat mī* und vor Allem 81—8—30 Obv. Col. I Z. 13, wo *i-ši* = *mi-i* vor [cuneiform]*-in* = *ma-an* (= مَن) = „wer?“ (s. d. *JRAS.* N. S. XVII 1885 hinter p. 64). Wie ich sehe, bemerkt schon Haupt in

den *Johns Hopkins University Circulars* VIII, 69 p. 18 zu unserer Stelle: The preceding characters were perhaps: *u mi* = מִי 'and what'. Ebendort liest er auch *lūpul* von *apālu*.

Zur eventuell anzunehmenden Verbindung eines Frageworts mit der Optativform siehe z. B. IV R 7, 27—29a (*minā lūṣipka — minā lūraddika*).

Ummānu kann hier natürlich nicht „Werkmeister" heissen. Dann würde doch wohl nur ein Plural am Platz sein. Vielmehr ist *ummānu* hier dasselbe Wort, welches man sonst durch „Heer" übersetzt und ist darum hier in der ursprünglichen Bedeutung „Volk" zu nehmen.

32. Zur Ergänzung siehe die Erörterung zu Z. 30. Zu bemerken ist aber, dass ein Wort *íplu* = „Antwort" sonst nicht vorliegt. Aber die Bildung wäre wie die Bildung *kibsu* von *kabāsu*, *rigmu* von *ragāmu*, *niksu* von *nakāsu* etc.

33. Es giebt ein assyrisches *mandi* (*manda*, *mindi*, *mindí ma*), welches Delitzsch aus unzulänglichen Gründen mit „warum?" übersetzt (*Grammatik* S. 210), aber sicher richtig mit מַדּוּעַ vergleicht. (Beachte unten das Ideogramm (sumerische Aequivalent) *iginzu* für das Wort; cf. *zu* = *idū*).

Auf einem Berliner Syllabar wird *mandi* (*mindi*?) und *manda* mit *iginzu* übersetzt, dieses wiederum mit *kiām* und höchst wahrscheinlich wenigstens mit *appūna*, wie auch mit *pi-ḳa* etc. Cf. hierzu V R 16, 30ef: [*i*-]*ginzu* = (*la*-; so im Texte, also zu lesen statt dessen) *ap-pu-na*, *tu-ša*-(*ku*; so im Texte, aber da das erwähnte Berliner Syllabar für *iginzu* auch eine Bedeutung *tu-ša-am* giebt, wohl statt dessen zu lesen) *-am* und *min-di* (unmittelbar nach *gim* = *kīma*). Aus IV R 53, 37 Nr. 3 und *Nimrodepos* 65, 13 lässt sich für die Bedeutung des Wortes Nichts entnehmen, aber III R 14, 40 ist eine Uebersetzung: „in Folge dessen" so zu sagen sicher. Aus Allem dürfte sich wohl unter Vergleichung des hebräischen מַדּוּעַ für *mandi* eine Bedeutung wie „wenn, weil, gemäss dem, dass, in Folge davon"

(relativisch und demonstrativisch?) ergeben. Den Babyloniern scheint ein Zusammenhang von *mindi* mit *idū* = „wissen" vorgeschwebt zu haben. Darauf deutet das *zu* (sonst = „wissen") in dem nichtsemitischen *iginzu*. II R 16, 21 ef, wo *appūnama* = *angan* (cf. *igin-zu*), ist nach dem eben Erörterten *appūna* ev. = „so" (resp. = wie?), was vorzüglich passt. Man sieht also, dass die Angabe auf V R 47 (Z. 55), dass *appūnama* = *ma'diš* entweder nicht präcis ist oder dort ein anderes *appūna* vorliegt. An unserer Stelle *mandima* zu lesen, hat mir Zimmern vorgeschlagen. Doch halte ich die Ergänzung für sehr problematisch, da *mandi* bestimmt nur = „in Folge dessen" heisst, hier aber nur eine Bed. „in Folge davon, dass" passen würde".

Zu *zāru* „hassen", „befeinden" siehe V R 25, 3ab.

34. Zu dem Ausdruck *kakkar Bîl* beachte, dass *Bîl* der Herr der Erde (*bîl mātāti*) ist. — Zu *rîšia* oder *pānia* am Ende siehe auch Haupt in den *Beiträgen zur semit. Sprachwissenschaft* I, 127.

35. Zum Folgenden vergleiche Eusebius, *Chronic.* ed. Schoene 22, wonach *Κρόνος* dem *Ξίσουθρος* in genauer sachlicher Uebereinstimmung mit dem keilschriftlichen Bericht anbefiehlt, den ihn Fragenden, wohin er fahre, zu antworten, dass er zu den Göttern fahre, um für die Menschen Gutes zu erflehen. Die lateinische Uebersetzung Petermann's l. c.: roganti — responsum . . . . trägt nur einer Möglichkeit der Uebertragung Rechnung. Gemäss freundlicher Mitteilung Herrn Prof. Hübschmann's steht dem griechischen *ἐρωτώμενον* — *φάναι* im Arm. gegenüber: gefragt werdend = fragend — Antwort gegeben habend = Antwort gegeben werden. Es kann also auch übersetzt werden: „gefragt — habe er geantwortet" und so muss mit Rücksicht auf das griechische Original erklärt werden. Denn der arm. Uebersetzer hat offenbar das *φάναι* des griechischen Textes misverstanden und darin statt eines an *Ξίσουθρος* gerichteten Imperativs eine auf *Κρόνος* bezügliche Aussage gesehen. — Statt an eine Ergänzug des

ersten Wortes zu *ûrad* könnte auch an die zu *zamar* = „sobald als" gedacht werden, zu welchem Worte ZIMMERN, *B. Busspsalmen* S. 99 Mitte zu vergleichen ist, wenn nicht dann die Verbindung von *ana apsî* und *ašbâku* Bedenken erregte. — Die Lesung *íbûru* wohl, nach dem Zusammenhange zu urteilen, sicher zu nennen. Lesung *ísirramma* (weil ein Imperativ hier kaum denkbar) wohl unstatthaft.

39. Zu *mu'ir kukki* siehe den Commentar zu Zeile 83. Das in [ ] Stehende halte ich für sehr fraglich. Da *Ṣît-napištim* erst in Z. 82 die Mitteilung von dem abzuwartenden *adannu* durch *Šamaš* erhält, so ist es kaum denkbar, dass er schon hier durch *Ía* oder *Šamaš* davon hört. Denn dann wäre die spätere Mitteilung ja überflüssig. Es ist das Einfachste, in den Zeilen 39—40 nur die Ankündigung eines reichlichen Regens zu erkennen, eine allerdings infame Lüge, infam insbesondere, weil aus dem Munde eines Gottes hervorgehend, darum aber doch, schon wegen der im Vorhergehenden angekündigten Segensflut von Vögeln, Fischen etc., nicht zu bezweifeln. Denn BEROSSUS berichtet nach EUSEBIUS (ed. SCHOENE p. 22) etwas durchaus Aehnliches (siehe oben S. 404).

40. Zur Ergänzung siehe den Commentar zu Zeile 83. Vergleiche das zu Zeile 39 Bemerkte.

41. Zur Ergänzung und zur Erklärung siehe den Commentar zu Zeile 92.

51. U- am Anfang und TA am Ende nach HAUPT in den *Beiträgen zur semit. Sprachw.* I, 127—128, Letzteres unter der Voraussetzung, dass sich dort HAUPT in den Zahlen versehen hat (statt Zeile 52 ist dann an der betreffenden Stelle Z. 51 zu lesen). Doch kann ebensogut DELITZSCH im Unrechte sein und TA am Ende von Z. 52 stehen.

52. *-ra* am Ende nach HAUPT l. c.

53. Zu *ḫišiḫtu* = „das zum Bau eines Hauses etc. Nötige" siehe z. B. V R 63, 38a.

54. Zu *bûnu* = „Bau, Gestalt" siehe NEBUKADNEZAR's Cursivinschrift vom *Wadi Brissa* bei POGNON Col. XIV,

38—40 (*irinī dannūti — ša šūturu būnāšunu* = „gewaltige Cedern, deren Statur, Wuchs etc. hervorragend schön war"). Das „Hinwerfen der Gestalt" muss sich auf die Verfertigung eines Modells oder einer Zeichnung beziehen. In Z. 57 wird nämlich berichtet, dass er ein Bild(?), nämlich das des Schiffes selbst, hingeworfen und es selbst gezeichnet habe (nämlich auf den Boden). Siehe die Erörterung zu Zeile 57.

55. Die Lesung 10 GAR statt 14 verdanken wir dem Scharfsinne OPPERT's (*Poème chaldéen*). 1 GAR ist aber jetzt nach OPPERT = 14 (!) Ellen. S. dessen *Mémoires divers* 14 ff., PEISER, *Aktenstücke* 91 u. *ZA.* IV, 97 ff.

56. Zu *imtaḫir* s. d. Comm. zu Z. 25. Falls es heisst „stimmte überein", ist es ungewiss, worauf sich dies bezieht.

Mit dem Worte resp. Wörtern *kibir muḫḫiša* weiss ich Nichts anzufangen. *Kibru* heisst „Ufer eines Flusses", *ḳibīru* Grab etc. Wenn *muḫḫu* das sumerische *mug* = „Oberteil" ist, dann könnte auch in *kibir* ein sumerisches Wort gesucht werden und dann *kibirru* (V R 26, 15 a b ff.) vielleicht einmal in Betracht kommen.

57. Zu *lānu* = „Bild, Figur, Gestalt" siehe z. B. IV R 22, 9—10 a (*alam* = *lānu*). Die Silbe *-ši* (falls nämlich so zu lesen) dürfte schwerlich als Suffix aufgefasst werden. Ein Wort *lanši* könnte kaum im Assyrischen vorkommen. Der Regel nach müsste dafür *laššu* erscheinen. Höchstens liesse sich noch an eine Lesung *lān pāni* = *lānu* denken, wie *simat pāni* (V R 28, I, 86) = *simtu* = „Bild" (siehe oben S. 349 A.). Beachte den Namen *Ki-i-la-an*-ŠI (II R 63, 14 b)??. — Zu *iṣīru* = „zeichnen", „im Umriss entwerfen" siehe oben S. 350.

Aus dem Bisherigen dürfte sich etwa folgender Gang der Operationen *Ṣīt-napištim*'s zum Zweck des Schiffbaues ergeben: Zuerst holt er das Material herbei (Z. 53), dann macht er ein Bild, vielleicht Modell, des Schiffes (Z. 54?), dann macht er es selbst.

58. Haupt hat sicher im Allgemeinen Recht, wenn er (s. z. B. *Sintfluthbericht* 13) meint, dass in den Zeilen 58 ff. die Abteilung des Schiffsinnern erzählt wird. Wenn *urtaggibši* sich auf das Bauen in Stockwerken bezieht, könnte hebr. רגב zum Vergleich herangezogen werden. Aber . . .! Ich halte es für denkbar, das Verbum in *ap(b)tarassi* von einer Radix *p-r-ṣ* wie von einer Radix *p-r-s* abzuleiten. Cf. *parṣu* das „Zimmer"! Aber *parsu* = „Abschnitt" lässt an unserer Stelle eine Lesung mit *s* wahrscheinlicher erscheinen. — Die Variante 𒋗 für 𒁹 hinter der Zahl 6 beweist, dass *ana 6*-𒋗 zu lesen ist *ana siššišu*, mit anderen Worten, dass 𒁹 wahrscheinlich in Verbindung mit Zahlen nie *šanītu* zu sprechen, sondern einfach phonetisch zu lesen ist. Uebrigens ist der Wechsel von 𒁹 und 𒋗 zum Ausdruck des deutschen „-mal" hinter Zahlen auch sonst zu beobachten. Siehe z. B. unter den von Budge in den *Proceedings* vom June 1888 veröffentlichten *Tell-Amarnah-*Tablets Nr. 70, Obv. Z. 13 etc., wo 𒌋 𒋗 = 10 mal.

59. Die Haupt'sche Deutung von *kirbissu* als *kirbîti-šu* liegt sehr nahe. Aber *kirbu* kommt sonst nie (soviel ich weiss) im Plural vor – weil seine Bedeutung dies verbietet. *Kirbu* heisst Inneres einer Sache, verschiedene „Innere" einer solchen sich zu denken ist unmöglich. Es giebt ein Wort *kirbitu* (Plural *kirbâti*) mit der Bedeutung „Feld" I R 13, 7, II R 67, 24, S. 954, Obv. 14, IV R 23, 12a und vielleicht II R 55, 11d (siehe Strassmaier, *Alph. Verzeichnis* Nr. 4408, 8536). Aber die Bedeutung ist hier natürlich nicht anwendbar. Ich möchte daher bis auf Weiteres in *kirbissu* eine Composition von sing. *kirbit-* und *-šu* erblicken und ersteres Wort als eine urspr. Form F(a)iʿlatu (für *k(a)irbatu*) ansehen. Was aber dies bedeutet, ist mir höchst unklar. Ob *kirbitu* der eigentliche Raum des Schiffes ist und sich das 6- resp. 7-malige *ritaggubu* u. *pitrusu* auf den Oberbau, das Haus bezieht? Auffällig ist [illegible]

(𒀭𒌍𒁹) als Suffix, da sonst in diesem Teile der Erzählung die sich auf das Schiff beziehenden Pronomina consequent feminini generis sind! —

60. Zur Aussprache *š(s)ik-ka-tu* (dass *šikkatu* mit *š* zu sprechen, zeigt wohl V R 19, 30ff.: *šakāku ša šikkatim*) des Ideogramms 𒈦 𒁁 siehe K 4378, VI, 70a bei Delitzsch, *Ass. Lesestücke*[3] S. 89; V R 26, 20cd; IV R 30, 33—34a; zum *sikkat* eines Schiffes K 4378, VI, 34b. II R 44, 42ab ist 𒈦 𒁁 𒃻 und eine Zeile weiter unten 𒈦 𒁁 𒆸 = *mupattītu*, V R 13, 6—7ab 𒁁 𒁁 𒃻 = resp *pītū šikkati* und *musī'lū šikkati*. Diese Angaben, wie ebenso II R 22, 3ab und 4ab und noch verschiedene Stellen zeigen, dass das *šikkatu* als Teil einer Tür oder als Tür selbst zum Oeffnen verwandt wird. I R 47 Col. VI, 8f. wird erzählt, dass in [ihnen, d. i. doch wohl] den Toren *sikkāt* von Gold und Kupfer (Bronze) angebracht werden. Das scheint für *sikkatu* eine Bedeutung wie „Tür", „Luke" oder Aehnliches zu sichern, was hier gut passen würde. Allein sicher lässt sich nur eine andere Bedeutung des Wortes erweisen. Auf K 4378, Col. VI, 74 (Delitzsch, *Ass. Lesestücke*[3] S. 89) wird ein *šikkatu* des *siburru* erwähnt. Da *siburru* = „Hirtenstab" (s. o. p. 331), ein Hirtenstab aber aus kaum mehr als dem Stecken und eventuell einer Spitze daran besteht, so muss *šikkatu* entweder das Eine oder das Andere bedeuten. Bei Tiglatpileser I, Col. III, 18—19 steht „*sikkāt* der Berge" im Parallelismus mit „*gišallāt* der Berge". Dass dieser Parallelismus nicht irreführt, wenn wir daraus auf eine ähnliche Bedeutung der beiden Wörter schliessen, zeigt wohl K 4378, Col. VI, 61 + 64, wo ein *gišallum* unter verschiedenen Werkzeugen nach einem Ruder und vor *itkurti* (einem irgendwie spitzen Gegenstande) und *šikkatu* erwähnt wird. Da *gišallatu* bei Tiglatpileser kaum etwas Anderes als „Spitze" (des Berges) heissen kann, so wird auch *šikkatu* so zu übersetzen sein (und *gišallum kāti*

K 4378, VI, 61 mit „Finger“; cf. *ubânu* = „Finger“ und *ubân šadî* = „Bergspitze“). Vgl. endlich II R 14, 17—18b und 11d, wonach am Tage der Ernte vor der sofort folgenden Aussaat an dem Felde die durch *šakâku* oder *šukkuku* ausgedrückte Handlung ausgeübt wird, das ist doch wohl — gepflügt wird.

Dazu beachte, dass auf K 4378 ein paar Zeilen nach *šikkatu* ein *maḫrašu* genannt wird, dies aber, wie eine Vergleichung von V R 17, 27cd ff. u. V R 18, 25cd lehrt, jedenfalls irgend ein schneidendes Werkzeug ist, wenn auch kaum = „Pflug“ (= מחרשה).

Aus allem diesem leite ich die Berechtigung her, *šikkatu* der Form nach mit syrischem ܣܟܬܐ = „Pflock“ und das Grundwort *šakâku* sowohl mit diesem wie wohl auch mit hebr. שִׂכִּים = „Dornen“ zusammenzustellen, endlich *šikkatu* mit „Spitze“, „Pfahl“, „Pflock“ zu übersetzen. Die *šikkâti*, die in den Toren der Paläste (I R 47, Col. VI, 8; cf. II R 67, 82) angebracht werden, dienen zum Schutze derselben wie die eisernen Stangen, Spitzen etc. bei unseren Festungen, weshalb ein solcher ([cuneiform] =) *šikkatu* auch *naṣru* = „schützend“ heisst (V R 26, 24d). Was nun die *šikkâti* an den Türen betrifft, so weiss ich Nichts darüber zu sagen, weil ich die Einrichtung der assyrischen und babylonischen Türen nicht kenne. Dass aber auch unter diesen irgend welche spitze Instrumente zu verstehen sind (irgend eine Art „Schlüssel“?), zeigt wohl eine Vergleichung von II R 22, 5—6b (: *šikkat naptî*, *šikkat šumî*) und K 4378, VI, 64 (: *šumû ša gišalli*). — Was an unserer Stelle „Spitzen“ oder „Pflöcke“ sollen, weiss ich nicht. (Schon Delitzsch, *Prolegomena* p. 196 übersetzt *šikkatu* durch „Pfahl“ und vgl. aram. סִכְּתָא.)

61. *Amur.* Bei der Uebersetzung von *amur* durch „ich ersah mir“, „erprobte“ habe ich hebr. ראה 1) = „sehen“, 2) „aussersehen“ im Auge. „Ich sah“ scheint in den Zusammenhang kaum hineinzupassen. Bei Nebukadnezar I

Col. I, 46 hat das Verbum dieselbe Bedeutung. — Zu *parīsu* = „Ruder", „Ruderstange" (vergl. JEREMIAS, *Vorstellungen* 88) siehe einerseits *Nimrodepos* 60, 41 + 45 (dort wird *Gišṭubar* vor der Abfahrt in's Meer in den Wald gesendet, um ein *parīsu* zu holen; zu diesem Zwecke nimmt er eine Axt mit) und in der Fortsetzung unseres Textes, bei DELITZSCH, *Ass. Lesest.*[3] S. 108, Z. 247—248: *iššī parīsa Gišṭubar ilippa uṭṭiḫā ana kibri* d. i. „*Gišṭubar* erhob das *parīsu* und brachte das Schiff dem Ufer nahe", andererseits K 4378, Col. VI, 59, wo *gi-muš* (= Rohr, Stange + *muš*) = *gimušu* = *parīsu* und II R 32, 13ef. *muš-lag* (d. i. *muš* + vorwärtstreiben) = *muš-šu(!)-laḫ-ḫu* (so gemäss meiner Collation) (cf. *ma-lag* = Schiff + *lag* = Schiffer).

62. Zu dem Hohlmasse *sār* vgl. DELITZSCH's Artikel „*Soss, Nēr, Sar*" in der *Z. für ägypt. Sprache und Altertumskunde* 1878, zu assyr. *šāru* = sumer. *šar* oben Seite 2. Die Lesung *šār* ohne Plural- und Casusendung ist wohl der Lesung *šārī* vorzuziehen. Siehe S[c] 79: *šar* = assyr. *ša-ar*. — Die Bedeutung von *kīru* ist unsicher. HAUPT's Erklärung (Aussenseite) ist dem Zusammenhange ganz entsprechend. Aber *kīru* könnte auch Anderes bedeuten, z. B. denjenigen Teil der Aussenseite, der vom Wasser berührt wird etc.

64. Was die im Folgenden erwähnten gewaltigen Oelmassen für einen Zweck haben sollen, ist sehr rätselhaft (denn zum Salben der Glieder war doch nicht Soviel nötig). Man könnte daran denken, dass sie zu Spenden für die Götter bestimmt sind. Aber sie scheinen zum *ḫišiḫtu* d. i. zum „Nötigen" zu gehören. Vielleicht sind sie also dazu verwandt worden, um das Schiff möglichst für Wasser undurchlässig zu machen. Vielleicht aber (und darauf scheint hinzudeuten, dass der S c h i f f e r zwei Saren Oel birgt) kannten die Babylonier das Oel als Mittel, um die Wellen in der Nähe des Schiffes zu glätten (??). — Was *sussul* betrifft, welches M. in der *ZA.* III, 419 in der Bedeutung des hebr. [כלי־לוח] nimmt, so verbietet dies der

Zusammenhang, wie mir scheint: es wird nur ein *sussulu* und zwar des Schiffes erwähnt!

65. Die Variante *i-zi*(?)-*ib*(?) für *izub* scheint mir nicht gesichert und darum auch nicht eine Uebersetzung wie „ich liess (zurück)".

66. *Upazziru malaḫu* spielt vielleicht auf den Namen *Puzur-Bîl* (resp. *Puzur-Šadī-rabī*) des Schiffers an. Zu *upazziru* = „brachte beiseite (?)" siehe z. B. *ḳīšāti pazrāti* = „abseits gelegene, in Geheimnis gehüllte Wälder" (V R 6, 65) und *puzrāti* = „geheimnisvolle Örtlichkeiten, zu denen keiner Zutritt hat" (IV R 15, 58a). M. übersetzt *upazziru* l. c. S. 419 mit „bargen"! Im Texte ist nur von einem Schiffer die Rede!

68. Zu eventuell zu lesendem *ašgiš* cf. *Proceedings of the S. of Bibl. Arch.* Jan. 1888, hinter p. 146 plate II, 37, wo *ašgiš* im Parallelismus mit *anār* (= „ich schlug nieder") und *alut* (ebenfalls = „ich schlug nieder")[1]).

69. Im Anfang der Zeile *siri*[- nach Haupt zu lesen. Ergänzt nach II R 34, 15cd = V R 19, 27ab: GUL-LUM = *sirišū* (cf. V R 16, 41ef: GUL-LUM[2]) = *sirašū*) vor *sabū* (√ סבא) und (*z*)*ṣāḫit*(*ṭ*) *karāni*. Siehe dazu auch oben S. 279 A. 2, wo *širisa* in Verbindung mit Wein vorkommt. Ich übersetze das Wort provisorisch mit „Most", weil es an der eben genannten Stelle V R 19 in Verbindung mit dem „Winzer" vorkommt ((*z*)*ṣāḫit*(*ṭ*) *karāni*; das Ideogramm resp. sumerische Aequivalent ist *ṅgalu-gištin-sura* d. i. „ein Mann, der Wein gären lässt"; cf. zu dieser Bedeutung von *sura* vor Allem V R 52, 52—53b: [*i*-]*ba gaš nu-al-sur-ra* U-ŠIM-*bi nu*-GAB[3])-RU = [*ina*] *bīti šātu šikara ul immanzī*

---

1) Zur Bedeutung von *alut* siehe IV R 30, 22 + 24a, wo *na*-RI-RI-*gi-iš* = *tallut* und *tušam*[*ḳit*]. Zu dieser Ergänzung siehe V R 62, 56ab, wo RI-RI-*ga* = *miḳittu*.

2) Vgl. mit *gul-lum* vielleicht *kag-gul* = *namzītum* d. i. „gegorener Wein" (Form *Mafʿūl*) S^b 168, wie *kaggul* = *īnu* im *Züricher Vocab.* Rev. Col. IV, 15.

3) Zur Aussprache dieses Ideogramms als *du*, wenn = *ipū* = „backen"

akālu íllum ul innipī = „in diesem Hause wird Wein nicht . . . . . . Kuchen (? cf. חַלָּה) nicht gebacken“ und IV R 26, 36—37 b: *gaš-sur-ra* = *šikaru mazū*, welche Stelle zeigt, dass *mazū* nicht „keltern“ heissen kann). An einen Zusammenhang des Wortes mit hebräischem תִּירוֹשׁ und syrischem ܡܐܪܘܬܐ kann schwerlich gedacht werden. — Zu *karānu* ev. neben *kurunnu* s. I R 47, Col. VI, 39. Statt *karānu* könnte nach dem von mir *ZA*. I, 186 f. Bemerkten auch *īnu* = hebr. יַיִן, griech. οἶνος etc. gelesen werden.

71. Zum babylonischen *Akītu*-Fest (im Jahresanfang zu Ehren des *Marduk* gefeiert) siehe POGNON, *Inscriptions du Wadi Brissa* S. 163. Siehe dazu oben Seite 84 ff. Ein Hymnus, der bei Gelegenheit desselben (gesungen oder) recitiert wurde, scheint uns in IV R 18, Nr. 1 (siehe dort Z. 23—24: [*zak*-]*muk* = *rîš šatti*, wie auch schon AMIAUD ergänzt hat) erhalten zu sein. Vergleiche auch Z. 5 ff. des alliterierenden Hymnus bei PINCHES, *Texts* Seite 15—16 ([*arḫu u šattu liktarabu Isagila ṣîri*] *arrubí* (d. i. *ana rubí*!) *Marduk libittašu liktarrab arah ša balāti isinni akîti liššakin nigūtu* d. i. „Monat und Jahr mögen segnend begrüssen *Isagila* das erhabene! Den hehren *Marduk* möge sein Ziegelbau segnend begrüssen! Im Monat des Lebens, der festlichen *Akītu*-Zeit, möge (fröhliche) Musik gemacht werden!“). — Wenn wir's nicht schon sonst wüssten, würden wir aus dieser Erwähnung des *Akītu*-Festes als eines ganz besonders bekannten Festes schliessen dürfen, dass die Assyrer auch die Sintflutgeschichte aus Babylonien haben.

73. Die Zeichen ⟨Keilschriftzeichen⟩ *ra*[ ] vor *bi-i* (so G. SMITH in den *Transactions* III, 540) wage ich um so weniger irgendwo anzubringen, als es nach HAUPT (*Beiträge zur semit. Sprachw.* I, 129) zweifelhaft zu sein scheint, ob sie zu Z. 73 oder 72 gehören. Letzteres scheint allerdings weniger wahrscheinlich. — ZIMMERN vermutet in [ ]*bi-i* den Rest

---

siehe 83, 1—18, 1330 Rev. 4 (BEZOLD in den *Proceedings of the S. of Bibl. Arch.* Dec. 1888), wo GAB = *du* = *ipu*.

von *ina ûmi sibî'*. Das dürfte sehr beachtenswert sein. Für AN-UT-RA möchte er demgemäss [*i-*]*na ûm*(*-um*) lesen Doch scheint die hergebrachte Lesung richtig zu sein.

75. Die Lesung von [cuneiform] als *šikkatu* resp. *šikkat ilippi* (cf. oben S. 408) ist provisorisch, da die Wiedergabe der Stelle bei Delitzsch nicht sicher genannt werden kann Ist M.'s Vorschlag in *ZA*. III, 420 in Erwägung zu ziehen? Da dem Ideogramm das Pluralzeichen folgt, dürfte in dem Worte vorher lieber ein Plural als ein Singular gesehen und daher lieber *gi-ni* als *gi-ir* gelesen werden. Mit *ginû* = „die für einen Gott festgesetzten Gaben, Ceremonien etc." hat dies natürlich Nichts zu tun.

76. Siehe hierzu die Vermutung Haupt's in den *Beiträgen zur sem. Sprachw.* I, 127, dass sich die zwei Drittel auf die zu zwei Dritteln ins Wasser gehende Bordwand des Schiffes beziehen (??).

77. *Íṣî'nši* kann nicht heissen: „ich brachte es zusammen". Dann bezöge sich *-ši* auf *mimma*. Aber *mimma* ist Masc. Folglich geht *-ši* auf das Schiff und demgemäss kann *íṣî'nši* nur Etwas heissen wie: „ich brachte darauf", „ich belud es mit". Siehe zu dem Verbum *ṣî'nu* (sic!) IV R 20, 26—27, wo *ṣî'nu* = *si-si* d. i. „(sehr) anfüllen" und *ṣî'ni kudrî'nu* auch mit Rücksicht auf unsere Stelle zu übersetzen ist: „vollbeladen ist die Opfermalzeit", und den Comm. zur 4. Tafel des Schöpfungsberichts Z. 99 o. S. 338. Dies hat natürlich mit *íṣî'nu* = „riechen" Nichts zu tun.

80. Trotz des Textes bei Delitzsch ist doch wohl im Hinblick auf Z. 22 *a*[*na*] *libbi* zu lesen. (So auch Haupt in den *Beiträgen* etc Seite 129). Gewöhnlich wird *kimtu* = „Familie" durch *nišûti* (*nisûtu*) *u salâti* erläutert (V R 1, 30; V R 68, Nr. 1, Rev. 37 und Nr. 2 Rev. 35—36; I R 70, Col. II, 2—3). Man übersetzt dies in der Regel (und wohl mit Recht) mit „Männer und Weiber" (= „Männlein und Weiblein"). Man könnte (wenn nicht schon auf der Hand liegende Etymologien dies verböten) auf den Gedanken kommen, in *nišûtu* die eigentlichen Familienmitglieder, in

salā(a?)tu dagegen das Hausgesinde, die Sklaven und Sklavinnen zu sehen. Allein V R 67, Nr. 2, Z 41—42, wo zwei weibliche Persönlichkeiten als *salātāni* mit dem Determinativ „Mensch" davor bezeichnet werden, lehrt wohl, dass in *salā(a?)tu* „der weibl. Teil (der Familie)" zu sehen ist. *Nišūtu* und *salā(a?)tu* sind natürlich Collectiva. Beachte I R 70, Col. II, 2—4, wo *kimtu* ausser durch *nišūti* und *salāti* auch noch durch *ardī'n* und *kināti*[1]) (d. i. Sklaven und Sklavinnen) specificiert wird. — Auf dem Fragm. 200 Z. 8 wird wohl vor *-ka aššat-* = „Weib" zu ergänzen sein.

81. Zu *ummânu* = „Werkmeister, Handwerker" siehe ZIMMERN *BB.* 12, Anm. 1. Das vor *ummâni* häufig anzutreffende *aplu* (oder *māru*) dürfte wohl ebenso aufzufassen sein, wie sonst vor anderen Namen für Handwerker etc. Siehe dazu IV R 7, 50b (Sohn des Webers = Weber?) und IV R 8, 9b (Sohn des Ackerbauers = Ackerbauer?). Dies dürfte damit zusammenhängen, dass das Gewerbe in Babylonien in der Regel vom Vater auf den Sohn überging, daher ein „Weber" ebensogut als „Sohn eines Webers" bezeichnet werden konnte. Diese Bezeichnung wurde beliebt, weil sie andeutete, dass der Betreffende zünftig war.

Wie V R 13, 41b (*ummâni* (mit *i*) in einem Syllabar) zeigt, ist *apal* (oder *mār*) jedenfalls gesprochen worden und nicht als bloss graphisch aufzufassen. Dass im Plural *apal-* (resp. *mār-*)*ummânī* zu sprechen und nicht *aplī-* (oder *mārī-*) scheint II R 67, 70 (*ummâni* nach *gimir*) zu lehren. Das Pluralzeichen nach wäre dann in unserem Texte nur noch ein graphischer Bestandteil.

82. *Adannu.* Dass *adānu* (*adannu*) etwas Aehnliches heissen kann wie „Zeit" ist nicht abzuleugnen. *Ina lā*

1) DELITZSCH (*Grammatik* S. 165) übersetzt *kinatu* durch „Gesinde". Aber V R 39, 37ab: SAG-GIN = *qinītu* vgl. mit II R 48, 4ab (wo SAG-GIN-MIŠ = *kinātūtu*) zeigt, dass unsere Auffassung die richtige ist. Diese Uebersetzung hat OPPERT schon im Jahre 1861 im *JRAS.* S. 56, Z. 4 gegeben! Cf. sum. *gin* = „Sklavin" = *qinītu* und s. dazu *Z. f. As.* I, 176 ff.

adannišu wechselt ziemlich unterschiedslos (cf. III R 64, 26ff.!) mit *ina lā minātišu* („wider Berechnung") und *ina lā simānišu* („ungebührlicher Weise") in den astronomisch-astrologischen Texten, so dass eine Uebersetzung des Ausdrucks mit „zur Unzeit" sicher richtig ist. Aber *adannu* ist nicht „Zeit" überhaupt, sondern die „bestimmte Zeit" (siehe Lenormant, *Les origines de l'histoire* p. 405 Anm. 1). Wenn es III R 57, Nr. 1, 14 heisst, dass Mars seinen *adannu ušī́tiḳ*, so bedeutet dies, dass er seine bestimmte Zeit vorübergehen liess (siehe zu *ušī́tiḳ* oben S. 32). Siehe dazu auch auf der Fortsetzung von Nr. 4 Obv. derselben Seite (mir freundlichst von Bezold zugestellt): (*Dilbat*) *ina šamī́ adan*(*-an*)*-šu ušī́tiḳ*. Ferner beachte III R 13, Slab 3, 9 rechts: *ūmu adanni ídī́* d. i. „am Tage der bestimmten Zeit (des Eintreffens) der Hochflut" und endlich G. Smith, *Assurbanipal* S. 251 Z. 15: *ūmī́ imlū ukkipa adannu*: „die Tage wurden voll, die Zeit traf ein". (Zu *ukkupu* = „eintreffen von etwas Bestimmtem" siehe dessen Ideogramm KA (= *dug*) II R 48, 6cd, welches auch das Ideogramm für *adannu* ist; siehe unten). Aber in der Wendung *lū šulmu adanniš adanniš* und ähnlichen ist mit einer Bedeutung „Zeit" für *adannu* Nichts anzufangen und eine Gleichsetzung dieses Ausdrucks mit dem damit wechselnden *danniš* nur ein Notbehelf. Im *Nimrodepos* S. 10 Z. 47 wird erzählt, dass „sie auf dem Felde des *adannu* anlangten". Auch hier ist mit dem Begriff Zeit Nichts anzufangen, sondern *adannu* muss hier etwas heissen wie „Verabredung". Da nun aber *adannu* nicht die „Zeit" überhaupt, sondern die bestimmte Zeit (מועד) ist, so werden *adannu* = „Verabredung" (?), *adannu* = „Zeit" und *adannu* in *adanniš* in der Weise zu vereinigen sein, dass man für *adannu* eine Grundbedeutung wie „das Bestimmte, Verabredete"[1]) etc. annimmt (*adanniš* heisst dann ursprünglich soviel wie:

---

1) Dementsprechend dürfte eine Ableitung des Wortes von der Wurzel وعد = יעד keinem Bedenken unterliegen. Vgl. מועד موعد etc.

„so wie man erwarten kann, wie es bestimmt ist", mag aber für die Assyrer, weil an *danniš* anklingend, Etwas von dessen Bedeutung angenommen haben). Dazu stimmt sehr gut das Ideogramm des Wortes, nämlich[?] *dug-ga*: II R 7, 29ef, da *duga* ja auch = „befehlen, bestimmen". (Zu *duga* = *adannu* siehe die astronomische Tafel K 2894, 11, 14, 16 v. u. bei Bezold in den *Proceedings of the S. of Bibl. Arch.* March 1888.) Für die Bedeutung von *adannu* an unserer Stelle kommt zunächst in Betracht, dass es Z. 85 das Verbum *ikrida* (*ikrida?*) regiert. Auch Haupt übersetzt *ikrida* mit „ist herangekommen". Diese Bedeutung wird unfraglich durch die oben citierte Stelle des *Nimrodepos* S. 10, 47 und durch eine weitere S. 67, 27 desselben Buches (*ana mî mûti kî takrida* = „wenn Du zu den Wassern des Todes gelangt bist"). Also wird hier von der von *Šamaš* bestimmten *adannu* gesagt, dass sie eintrifft. Unmittelbar nach dem Satze: „eine *adannu* setzte *Šamaš* fest" (resp. „hatte *Šamaš* festgesetzt", Zeile 82) und nach dem Satze: „diese *adannu* traf ein" (Zeile 85) folgt derselbe Satz, nämlich (siehe die Rechtfertigung der Uebersetzung unten): Der Regensender wird (liess) am Abend einen schweren Regen fallen [lassen]". Daraus dürfte sich ergeben, dass das Festsetzen und Eintreffen der *adannu* in der Ankündigung und dem Eintreffen des Regens besteht, woraus für *adannu* eine Bedeutung wie „verabredetes Zeichen, Verabredung" resultiert, was zu der oben angenommenen Etymologie etc. des Wortes sehr gut stimmt (cf. abermals hebr. מועד Richter 20, 38).

83. Da oben Z. 39 klar *kukki* zu lesen ist in offenbar ähnlichem Zusammenhange (cf. Zeile 40 und diese Zeile), so lese ich auch hier und Z. 86 *kukki* und zwar lieber als *kukku*, da die Spuren bei Delitzsch in Z. 83 die Lesung *kukki* entschieden bevorzugen lassen.

Analyse: Zunächst sind die verschiedenen Glieder des Satzes zusammenzusuchen. Das Verbum ist *ušaznanu*, aber das Subject nicht *samûtu*. Denn *šamûtu* heisst nicht

„Himmel", wie man merkwürdiger Weise noch immer glaubt, sondern „Regen". Ein Regen kann aber nicht „regnen lassen". Zu *šamûtu* = „Regen" (überhaupt = Alles, was vom Himmel kommt?) siehe I R 40, 75—76: (*arḫu*) *Tamḫiri ḳuṣṣu dannu írumma šamûtum ma-ad-tum ušaznina* = „im Monat *Ṭíbîtu* trat eine gewaltige Kälte ein und liess viel . . . regnen". Vgl. damit die Parallelstelle I R 43, 42—43, wo zu lesen: *šamûtum laziztum* (?) *illik* „der . . . ging" und vor Allem V R 52, 40b: *tanîḫu ina mâtim kîma šamûti ušaznin* d. i. „Weinen lässt er im Lande, regnen wie . . .", wo *šamûti* noch dazu = sum. IM, sonst = „Regenwolke" etc. Eine Stelle, in der *šamûtu* = „Himmel", kenne ich nicht. Vgl. zu *šamûtu* = „Regen" arab. سماء = „Regen". *Šamûtu* geht auf **šamautu* zurück. — Ist also *šamûtu* Object, kann das Subject nur in MU-IR *kukki* gesucht werden. MU + IR kann nicht *izakir* oder ähnlich gelesen werden, da die Form *iz(z)akara* im *Nimrodepos* die stehende ist und — weil *kukku*, wie sofort gezeigt werden wird, Etwas bedeutet, was nicht reden kann. Bleibt nur übrig, *mu-ir* phonetisch zu lesen als Part. des Piel von *a'âru* und zu deuten „Sender". Siehe dazu z. B. *lû'ira* (V R 62, 45b) und *u'ir* (ich sandte) bei Smith, *Misc. texts* 3, Z. 55 (= *ašpur* in Z. 53) (s. o. p. 278) und zur Schreibung *mu-ir* ohne das Hamza-Zeichen V R 13, 39d, wo nach Pinches' Collation (*ZK.* II, 159) *mu-ir ṣa*[*-bi*] zu lesen d. i. „Truppenanführer". Dass dieses *mu-ir* = *mu'ir*, geht aus anderen (hier, weil zu weit führend, nicht zu besprechenden) Texten mit absoluter Sicherheit hervor. *Kukku* könnte 1) von *kanâku* kommen, 2) falls *kûku* zu lesen, von einer Wurzel med. ו. (Denn an. sumerisches *kukki* = „Finsternis" darf doch wohl, trotzdem, dass diese Bedeutung hier scheinbar vorzüglich passen würde, unmöglich gedacht werden. Siehe dazu V R 23, 16a—d ff., wo *kukku* = *íṭûtu*, *iklitu* etc., und vgl. *kuga* = *írîb šamši* II R 39, 18ef und Haupt in den *Johns Hopkins University Circulars* VIII, Nr. 69, Seite 18.) *Kanâku* heisst gewöhnlich „(sein Siegel) aufdrücken", und

II R 28, 57 Nr. 5 mit dem sum. Aequivalent *du* (= GAB) wird es durch *šabī́* erklärt. Vergleiche zu diesem Worte 83, 1—18. 1330 Col. III, 6 (veröffentl. von Bezold in den *Proceedings* Dec. 1888): *du* = GAB = *šabū ša ḳāti* d. i. „drücken" von der Hand gesagt. Dieses selbe GAB wird nun IV R 22, 23—24b durch *kitmuru* wiedergeben, wo es sich auf „Nachtregen" bezieht. *Kamāru* heisst „niederdrücken", „niederprasseln". GAB = *du* wird durch *daḫādu* (in Menge niederfallen) und *labānu* (niederstrecken) erklärt. Es wird also der Nachtregen als ein in Massen und mit Wucht niederfallender bezeichnet[1]). *Kakku* = „Waffe" dürfte auf eine ähnliche ursprüngl. Bedeutung von *kanāku* (also etwa „niederstrecken", „niederschlagen") hinweisen. Auch *šabū* muss eine ähnliche Grundbedeutung haben. Bei Tiglatpileser I, Col. II, 20 lesen wir, dass er die Truppen (Völker) von *Kummuḫ* wie *šūbi* hingestreckt habe (cf. Col. II, 80, Col. VI, 5) und Col. IV, 93 f., dass er die Leichname der Ḳumanäer auf den Gipfeln der Berge wie *šutmaši* . . . (im Assyr. *lūmiṣī*). Vgl. hierzu sofort III R 8, 98 (cf. Craig's Revision in den *Hebraica* Vol. 3 S. 220): *kīma Kammân ilîsunu riḫilta ušaznin umaṣī šalmātšunu*, wo *umaṣī* wohl Etwas wie „niederschwemmen", „hinbreiten" bedeutet. Dieses Wort *šūbu* wird sehr oft in der Verbindung mit A-AN = *zunnu* gebraucht, so IV R 25, 20 Col. II, III R 57, 5a; III R 64, 13a; III R 65, 20b; II R 49, Nr. 4, 43. 45. 61, 63[2]). Solche Stellen zeigen unzweideutig, dass *šabū* (= *du*) sich wie *kamāru* etc = *du* auch auf den Regenguss bezieht und *šūbu* ein Solcher ist, dass demnach wohl auch *kanāku*, weil = *šabū*, vom Niederprasseln des Regens gebraucht werden könnte und demgemäss unter

1) Vgl. dazu das oben citierte Syllabar 83, 1—18. 1330 Col. III, 10, wo GAB = *du* = *kamāru ša šurîpu* (d. i. Hagel resp. Schnee; siehe dazu *Z. f. Assyriologie* I, 248 ff.).

2) Nicht heranzuziehen ist *šamî šapû*: III R 64, 10a (neben *šamî šapîk*) und *irpu šapû*: III R 64, 11a. Denn nach IV R 5, 34 (*irpitum šapitum*) ist dort, wie schon in der Transscription getan, *šapû* mit *p* zu lesen.

Berücksichtigung der wahrscheinlichen Etymologie von *kakku* gegen eine Deutung von *kukku* als „Sturzregen" Nichts einzuwenden ist, dies um so mehr, als der Nachtregen IV R 22, 23—24b als ein niederprasselnder bezeichnet wird. — Zweifelhaft kann sein, ob *ina līlāti* zu *muir kukki* oder zum Folgenden zu ziehen ist. Da der Regen am Abend eintrifft, dürfte wohl die Verbindung mit dem Folgenden vorzuziehen sein Zu bemerken ist noch, dass dieser Satz als Vordersatz des folgenden aufzufassen ist und im Deutschen eine Conjunction, etwa „wenn", zu ergänzen ist. — Der Regen ist das verabredete Zeichen. Ein „Weheregen" als Signal ist unverständlich. Ein „Weheregen" ist auch durch Zeile 40 ausgeschlossen, wo *Ṣīt-napištim* den Bewohnern seiner Stadt den bevorstehenden Regen als etwas Günstiges ankündigt.

Bleiben wir in dem Ideenkreise, in dem wir uns befinden, so drängt sich ein Zusammenhang von *kibāti* mit *kabātu* „schwer sein" auf. Die Bedeutung passt vorzüglich und ich halte sie daher für annehmbar.

86. Zur Variante *izannanu* ist es wohl nicht nötig, daran zu erinnern, dass „regnen lassen" sowohl = *zanānu*, als = *šuznunu* (s. z. B. I R 67, 27a; IV R 2, Col. IV, 24).

87. Haupt's Uebersetzung von *attari* „ich fürchtete mich" ist festzuhalten, vielleicht mit einer kleinen Modification. S. dazu K 3437 Rev. 25 (s. dazu o. S. 286 Z 108): *ittaru iplaḫu usaḫḫiru* (*usiḫḫiru*) *arkātšun* und V R 65, Col. III 44: *ana zikir sumia kabtu kullat nakiri littari līnūšu* = „. . . . mögen zittern und beben". Zu *nāsu* = „beben", s. Delitzsch bei Zimmern, *BB.* S. 118, zu *littari* l. c. auch Delitzsch, *Grammatik* S. 269. Dass derselbe mit der Ableitung des Wortes von einer Wurzel med. gem. Recht hat, erhellt aus den genannten Stellen als unzweifelhaft. — *Būnāšu* kann sich nach dem oben Erörterten nicht auf den Abend beziehen. Vor dem zu zittern, ist für den *Ṣīt-napištim* unmöglich. Denn er ist ja schon da! Es ist also die Ver-

gleichung mit aram. בְּנָא aufzugeben. Es giebt ausser *bûnu* = Statur etc. (s. oben S. 405 f.) bekanntlich ein zweites Wort *bûnu* mit der Bedeutung „Aufleuchten“, „Glanz“ etc. Siehe dazu z. B. II R 67, 82; V R 61, 43 Col. IV etc.

90. *Pihî* hat man wohl stets, irregeleitet durch das wiederholt im Vorhergehenden vorkommende *pihû* = „verschliessen“, in ähnlicher Bedeutung genommen. Aber was heisst: „Um das Schiff zu verschliessen übergab ich dem *Puzur-Bîl* das Haus und dessen Inhalt“, nachdem das Schiff schon verschlossen worden ist? Es giebt im Assyrischen bekanntlich eine ähnliche Radix, von der mehrere Wörter mit dem Begriff der Stellvertretung abgeleitet werden. Bekannt ist *pihâtu* = „Stellvertreter = Statthalter“ = sumerischem resp. ideographischem *ki-bi-gar* (*kibingar*) d. i. „seine Stelle machend“ oder „an seine Stelle gesetzt“. Beachte ferner *pûhu* II R 15, 40—41ab (wo *i-ki-bi-gar-ra* = *bît pûhi* d. i. „ein Haus statt dessen“ und *i-ki-bi-gar-ra-bi-ku* = *bîtu ana pûhišu* = „ein Haus statt dessen, an dessen Stelle“) und III R 59, 14b (*ana pûhi šarri* = „statt des Königs“). Aus diesen Stellen schliesse ich, dass auch *ana pihî* „anstatt“ heisst. Der Schiffer *Puzur-Bîl* bekommt die Aufsicht über das Haus d. i. die Arche — weil er während der Sintflut keine Gelegenheit hatte, seine Schifferkunst auszuüben, da das Fahrzeug des *Ṣît-napištim* eben kein Schiff war. — Interessant ist, dass der Schiffer des *Ṣîtnapištim* vor der Sintflut *Puzur-Bîl* d. i. „Schützling des *Bîl*“[1]) heisst, aber nachher (siehe z. B. die Fortsetzung unseres Textes Z. 224) *Arad-Ia* (*Ur-Šanabi*?) „Knecht des *Ia*“. Man wird kaum fehlgehen, wenn man in diesen beiden Persönlichkeiten eine und dieselbe erkennt: *Bîl* hatte die Sintflut herbeigeführt, *Ia* den *Ṣît-napištim* gerettet. Aus

1) Der *šadû-rabû* κατ' ἐξοχήν ist *Bîl*. Da dieser Teil des Namens das Gottesdeterminativ vor sich hat, *Puzur* aber nicht, darf an *Puzur* = *Šamaš* (II R 58 Nr. 4, 40 und V R 37, 17 Col. I) nicht gedacht werden. Eine Lesung *Puzur-šadû-rabû* ist vielleicht auch möglich, sogar *Puzur-Kur-gal*.

Dankbarkeit „taufte" Letzterer seinen Schiffer um und nannte ihn, statt wie früher nach *Bî'l*, nunmehr nach *Ía*. Auch der Name des *Ṣît-napištim* selbst ist seiner Bedeutung gemäss (= der Entkommene) als ein erst nach der Sintflut ihm gegebener zu betrachten. — Zu der Silbe *laḫ*(*u*) in *malaḫu* cf. das oben erwähnte *muššulaḫḫu* = *mušlaḫ* = „Ruder" (siehe Seite 410).

92 f. Da *urpatum ṣalimtum* ein Verbum haben muss, so ist *ilîmma* darauf zu beziehen. Daraus folgt, dass *ina namâri* „beim Erscheinen" heisst und daraus, dass das Subject von diesem Verbum ŠAL-*mu-u šî'ri* ist. Der Ausdruck ŠAL-*mû šî'ri ina namâri* scheint stereotyp zu sein, wie das homerische ἦμος δ' ἠριγένεια φάνη ῥοδοδάκτυλος ἠώς. Siehe dazu *Nimrodepos* S. 75, 45 und jedenfalls auch S. 68, Nr. 35, S. 74 Z. 25, sowie Z. 41 unseres Textes. Daraus dürfte zu schliessen sein, dass das vorläufig rätselhafte Wort ŠAL-*mu-u* nicht die besondere Situation gerade an diesem bestimmten Sintflutmorgen charakterisiert, vielmehr den Morgen überhaupt oder überhaupt nicht für den Morgen charakteristisch ist. Liest man *šalmû*, könnte dies von *šalâmu* = „heilsam sein" abgeleitet werden und *šalmû* entweder heissen „das Heil" oder „der, die Heilsame" oder auch mit *šalummatu* = „strahlender Glanz" verknüpft werden. Aber ein Wort der Art ist nirgends bezeugt, dagegen desto öfter ein Wort *mimmû*, geschrieben ŠAL-*mu-u* (siehe Delitzsch, *Assyr. Grammatik* S. 141). *Mimmû* heisst „Etwas". Einer Deutung von *m. š. ina n.* als: „Sobald Etwas vom Morgenrot erschien" steht Nichts entgegen und so wird darum auch zu übersetzen sein. (Delitzsch ist laut persönlicher Mitteilung derselben Meinung.)

94. *Irtamma* = **irtammima* cf. *lûpassašu* = **lûpassisašû* (IV R 8, 12).

95. Zu der häufigen Zusammenstellung von *Nabû* und *Marduk* und zu *Šarru* = *Marduk* siehe oben S. 145.

96. Zu *guzalû* siehe die Ausführungen zu Z. 15 oben. Dass sich das Wort auf die beiden eben erwähnten Götter

bezieht und nicht besondere *Guzalū* genannte Götter bezeichnet, zeigt das Fehlen des Gottesdeterminativs.

97. Dass hier nicht *guggulli* zu lesen, lehrt III R 68, 6 Nr. 1 Rev.: *nāsiḫ targullu* (*dargullu*). In der *ZA*. I, 191 A. 1 habe ich darauf aufmerksam gemacht, dass auch den Lautwert *dim* hat. Den Schluss, den ich daraus zog, nämlich, dass -*gullu*, weil = -*gul*, *dim-gullu* zu lesen sei, ist falsch. Sayce hat mich auf die oben citierte Stelle III R 68, 6 aufmerksam gemacht, woraus die Lesung (*dar* oder) *tar-gullu* des Wortes resultiert, also dass , sonst = *dim*, vielmehr in diesem Worte *tar* oder *dar* zu lesen ist. Dass *dargullu* sich irgendwie auf ein Schiff bezieht, zeigt mit Wahrscheinlichkeit das Ideogramm, dessen einer Teil das Zeichen für Schiff ist (siehe z. B. S^b 284) und unzweideutig III R 68, 6ef, wo der Gott *Nin-da*[1]) als der grosse Schiffer bezeichnet wird, der das *dargullu* (vorwärts)reisst (*nāsiḫ dargullu* = *dargul-sir*). Aus IV R 25, 14a (sein (des Schiffes) *dargul*) scheint zu folgen, dass das Wort einen Teil des Schiffes bedeutet. Wenn dem so ist, muss dies ein wesentlicher Teil desselben sein. Denn der „grosse Schiffer" wird III R 68, 6 als Solcher durch *nāsiḫ dargullu* bezeichnet. Das geht auch daraus hervor, dass der Gott *Ninib* II R 57, 56cd der *dargul* des Himmels und II R 57, 59cd der *dargul* der οἰκουμένη (*kalama*) genannt wird und IV R 23, 18b irgend ein Gott (*Bēl*) als der *bēl* d. i. Besitzer, Inhaber des *dargullu*. III R 68, 6 lehrt, dass eine Bewegung mit dem *dargullu* vollzogen wird (= *nasāḫu*[2])). Darnach müsste also *dargullu* das

1) Zu *da* = „Schiff", oder sich irgendwie auf ein Schiff beziehend, vgl. *da-lal* = (?)*dillatu*: V R 13, 36cd u. *ma-da-lal* = (?)*dillatu*: II R 24, 10ab unmittelbar nach *ma-lal* = *malalū*; cf. damit V R 26, 14c. Ist (?)*dillatu* mit sumerischem *dillu* = *aku* S^b 285 zu vergleichen, welches dasselbe Ideogramm wie *dargullu* hat? Cf. weiter III R 68, 33ef: *Nin-ma-da mu-lag-i-ni An-na-gi* und vergleiche zu *mulag* = „Ruder" oben S. 410.

2) *Nasāḫu* entspricht an dieser Stelle sumerischem *sir*, dessen Ideogramm mit der Lesung *gid* (welches Wort auch = *nasāḫu*) = *išpu* mit einer

„Ruder" bedeuten. Und das wird vorläufig die am Besten zu rechtfertigende Uebersetzung bleiben müssen, trotzdem dass schon zwei Wörter für „Ruder" (*parīsu* u. *muššulaḫḫu*, siehe oben S. 410) nachgewiesen sind. Vielleicht sind mit diesen verschiedene Arten von Werkzeugen zum Vorwärtsbewegen eines Schiffes bezeichnet, solche zum Stossen und solche zum eigentlichen Rudern. Beachte, dass auf K 4378 Col. VI, 59 *parīsu* unmittelbar auf DIM-*gal* folgt. — Ich verhehle mir nicht, dass die Bedeutung „Schiff" an den meisten Stellen weit besser passen würde.

98. Zur Bedeutung von *miḫri* ist vor Allem zu beachten, dass dasselbe sumerische Wort *nu-nir* (*nun-nir*) den *Ninib* als den *Ninib* des *miḫru* (III R 67, 66cd) und den des *kablu* (II R 57, 34cd) bezeichnet. *Miḫru* hat also jedenfalls irgend eine Bedeutung, die den Begriff des „Vorangehens", „Vorwärtsgehens" etc. enthält. Die genauere Begriffsbestimmung ergiebt sich aus derjenigen von *kablu*. *Kablu* heisst allerdings „Kampf", besser „Angriff"[1]). Aber Z. 105 (und auch Z. 123?) unseres Textes ist an diese Bedeutung nicht zu denken, eher schon an „Ansturm". Wenn von dem Lenker der Sonnenrosse(?) gesagt wird, dass er auf einem *sassu* (= *šamšu*?) sitzt, dessen *kablu* nicht überholt wird (resp. ohne Gleichen ist), und (ein) das Pferd im *Nimrod*-

---

ähnlichen Bedeutung wie „lang sein" (cf. oben S. 327). Da *gid* sowohl = *arāku* wie = *šadādu* und = *nasāḫu* und letzteres Wort sich auf die Vorwärtsbewegung des Schiffes bezieht, so scheint es mir nicht zu gewagt, für *ilīpu* eine eigentliche und Grundbedeutung „hinziehen" etc. anzunehmen und in *ilippu* „Schiff" eine Ableitung von diesem Worte zu sehen. (Zu GID = (das Schiff) „vorwärtstreiben" siehe auch noch II R 58, Nr. 5, 62, wonach *Ía* = *Nin*-GID-GID als Schiffer.) Ich vermute, dass HAUPT seine im *Sintfluthbericht* S. 28 A. 25 geäusserte Ansicht, *ilippu* sei akkadischen Ursprungs, mittlerweile aufgegeben hat.

1) Es braucht wohl nicht bemerkt zu werden, dass *ina kabal taḫazi* (trotzdem, dass für *kabal* auch in dieser Verbindung das Ideogramm für „Mitte" = *kablu* gebraucht wird) ursprüngl. nicht „inmitten der Schlacht", sondern besser „im Schlachtsturm" zu übersetzen ist. Auch hier liegt wohl, wie so oft, missbräuchliche Verwendung des Ideogramms vor.

epos Gesang 6, Z. 53 (S. 44) *naʾid ḳabli* d. i. „von furchterweckendem . . . .“ genannt wird, so kann hier *ḳablu* nur „Vorwärtsdrängen, Ansturm, élan“ bedeuten und *ḳablu* Z. 105 (u. Z. 123?) wird einfach = „Sturm“[1]) sein. Das muss auch die Bedeutung von *miḫru* sein, sei es nun, dass unter Sturm der Angriffssturm der Schlacht oder der Sturm im eigentlichen Sinne oder „Wucht, élan“ überhaupt zu verstehen ist. Zu *ušardī* = „liess folgen“ passt die zweite Bedeutung am Besten. Beachte dazu, dass *Ninib* öfters als der *abūbu* d. i. „Sturm“ bezeichnet wird. (Siehe dazu z. B. II R 57, 61cd; cf. II R 57, 76cd. Zu letzterer Stelle sei bemerkt, dass das Ideogramm UT-GAL-LU des *Ninib* ihn ebenfalls als die Sonne des Sturmes bezeichnet. *Gal-lu* ist ja = *alū* = „Sturm“. Siehe dazu unten die zweite Beilage „*Ninib*“.)

99. Zu (*dipārātu* Plural von) *dipāru* = „Fackel“ siehe meine Erörterung in der *ZK.* II, 53 = *Šurbu* 83 und Zimmern, *BB.* Seite 47. Cf. zu dem Worte auch K 155 bei Strassmaier, *Alph. Wörterverzeichnis* Nr. 8063, wo es in einem Hymnus an *Sin* heisst: *šarḫat dipāraka kīma Gibil* d. i. „deine Fackel strahlt wie (der Feuergott) *Gibil*“. Wie *appuru* = „Wiese, Sumpf“ an *a* = „Wasser“, *gipāru* = „Rohrstand, Rohrpflanzung“ an *gi* = „Rohr“, *gipāru* = „eingeschlossener Raum“ irgend welcher Art an *gi* = „Dunkelheit“, *sapāru* = „Netz“ an *sa* = „Netz“, so erinnert *dipāru* = „Fackel“ an *di* = „Feuer, Flamme“! (Wie stimmen solche Anklänge zum Antiakkadismus?) — Die Fackeln der *Anunnaki*, der Götter der unteren Regionen, sind sicherlich die Blitze am Horizonte (Wetterleuchten).

101. Zu *šuḫarratu*. Dass *šaḫarratu* einigermassen ein Synonym von *šaḳummatu* ist, ergiebt sich aus verschie-

---

1) Siehe hierzu D 57 Obv.: *išatum mušaḫmiṭat(?) miḫu išat kabli* d. i. „Feuer loderndes! Ungestümer Wind! Feuer des Sturms!“. Es folgt *kussu lišapšiḫka(?) ḫalpu linîḫka* d. i. „Die Kälte beruhige Dich! Der Schnee besänftige Dich! (d. i. lösche Dich aus!)“.

denen Stellen. Siehe z. B. *Nimrodepos* 58, 16: *ūmu ušḫarir* vergl. mit II R 21, 18b: *šukammumu ša ūmí*, II R 38, 24—25gh, wo [ ]𒀀 = *šakummatu* und = *šaḫarratu* und vielleicht IV R 22, 22, wo gemäss ZIMMERN, *BB*. 55, A. 1 zu lesen: *kīma karpati šaḫarrati ušaškam*(?).

V R 3, 2—3 erzählt ASSURBANIPAL: *nagū šuʾatu . . ušaḫribma šakummatu atpuk* (= „ich verwüstete . . . diesen Bezirk und goss aus . . .), IV R 20, 4 heisst es von dem siegreichen Könige: *libbi ali aḫāt ali ṣīru bamāti šakummatu ušamlīma ušalika namūiš* d. i. „das Innere der Stadt, und was aussen vor der Stadt, Feld und Flur füllte ich mit *šakummatu* und machte ich zu einem Trümmerhaufen". In ähnlichem Zusammenhange steht *šaḫarratu atbuk* (ich goss aus) bei SANHERIB, *Grot.* 30.

Der Bedeutung von *šakummatu* und *šaḫarratu* kommt *zakīku* nahe (II R 38 l. c., wie diese beiden Wörter, sum. [ ]𒀀 entsprechend). ASSURBANIPAL lässt nach V R 6, 62 ff. die Tempel von Elam niederreissen und bestimmt die Götter und Göttinnen derselben zu *zakīku* (macht sie dem *zakīku* gleich). TIGLATPILESER II wirft (nach II R 67, 2) wie ein Sturm nieder und bestimmt zu *zikīku* (cf. Zeile 21 derselben Inschrift *kakkariš amnū*).

Wenn an allen diesen Stellen (denen sich noch viele ähnliche hinzufügen lassen) *šakummatu*, *šaḫarratu* und *zakiku* etwas Concretes bezeichnen, dann braucht man über die Bedeutung der Wörter überhaupt nicht erst nachzudenken, sondern dann liegt ein Sinn wie „Trümmererde", „Sand", „Flugsand" an der Oberfläche. Wie sich dazu dann sumer.(?) *sagar* = „Erde", „Sand", „Staub" verhält, weiss ich nicht. Wenn im *Nimrodepos* S. 58, 16 *ūmu ušḫarir* ganz unzweifelhaft Etwas wie „es verfinsterte sich der Tag" bedeutet (cf. hebr. שׁחר, שׁחרחר!) und das Wort *šukammumu*, das vom Tage gebraucht wird (s. o. auf dieser Seite), wohl auch „sich verfinstern" heisst (beachte IV R 13, 59b: *ina mūši mašil bītu ina šukamu*[*mi*] d. i. „um

Mitternacht, wenn das Haus (stock)finster ist" und IV R 5, 21b, wo es vom unsichtbaren Monde heisst: *šakummiš īšib* (nicht *i-mí*)), so liesse sich vielleicht durch den anzunehmenden Grundbegriff „verstören", „in Unordnung bringen" (cf. IV R 5, 21b, wo *iddaliḫ* im Parallelismus mit *šakummiš īšib*!) eine Vermittlung anbahnen. *Šuḫarratu* an unserer Stelle zeigt mit wünschenswertester Deutlichkeit, dass es nicht = „Sturmwind" überhaupt (Zimmern, *BB.* 55, Anm 1). Wenn der *šuḫarratu* zum Himmel emporstrebt und alles Helle in F[insternis] verwandelt, so kann in ihm nur concreter Sand oder abstracter Wirrwarr enthalten sein. Anderes, das zum Himmel emporstreben und verfinstern könnte, ist ausgeschlossen. Der Umstand, dass die beiden Wörter *šakummatu* und *šaḫarratu* II R 38 scheinbar (wenigstens durch das gleiche Ideogramm) mit *šāru* und *miḫū* (= „Sturm") verknüpft werden, verleitet dazu, in *šuḫarratu* (gegenüber *šaḫarratu*) einen „Sandsturm" zu sehen. Doch das ist problematisch. — Wenn das Adjectiv *šaḫarratu* in der Verbindung mit *karpatu*, und *šuḫarratu* als Substantiv (= *karpatu šaḫarratu*: II R 21, 25d) und als Adjectiv in Verbindung mit *karpatu* (siehe die Stellen bei Zimmern, *BB.* 55 A. 1) trotz des verschiedenen Ideogramms mit dem oben besprochenen *ša(u)ḫarratu* zusammenhängen (was wohl IV R 22, 22a lehren dürfte), dann brauchen sie ja nicht dasselbe zu bedeuten und können dies schon deshalb nicht, weil das eine Wort ein Substantiv, das andere eigentlich und ursprünglich ein Adjectiv ist (*karpatu šuḫarratu*) und weil die Ideogramme verschieden sind. Vermeintliche Etymologien dürfen nicht irre führen Nur aus dem Gebrauch darf man die Bedeutung erschliessen. An den zwei Stellen, denen wir, da sie intact sind, einigermassen Sicheres entnehmen können, wird das *karpatu šuḫarratu* zu Zauberzwecken (Heilzwecken) gebraucht, speciell dazu, um allerlei Pflanzenstoffe (Cedernholz, Cypressenholz etc.) mit Wasser oder Wein zu vermischen (wohl damit diese die Duft gebenden Teile

derselben in sich aufnehmen). „Mischen" wird durch sum. *lu* ausgedrückt (IV R 4, 62—63 b; 13, 61 b), welches auch = *dalāḫu*. Eine ähnliche Bedeutung wie *dalāḫu* haben wir für die Grundwurzel von *šuḫarratu* und *šaḳummatu* angenommen. Es liegt daher nahe, in *šuḫarratu* = *karpatu šu(-ša)-ḫarratu* ein „Mischgefäss" zu sehen. Doch ist das vorläufig natürlich noch wenig sicher und es lässt sich gar nicht mit Bestimmtheit sagen, ob sich nicht die Stämme von *šaḳummatu* und *šaḫarratu* gegenseitig in ihrer Bedeutung beeinflusst haben, ob vielleicht mehrere ähnliche Grundwurzeln mit einander verquickt worden sind u. s. w. — Zu *ušḫarir* Z. 125 siehe die Note zu dieser.

Zu *baʾū* = „suchen", „losstreben auf" siehe z. B. II R 35, 27: *šiʾū* = *baʾū*, I R 58 Col. IX, 37: *ibaʾū* = „aufsucht", „hingeht" etc. Das Piel heisst gewöhnlich „suchen" (eigentlich: zu Etwas zu gelangen streben), so z. B. I R 69, 33 b; 55 b; 56 b. Ebenso wie *šiʾū* verbindet auch *baʾū* den Begriff der heftigen Bewegung mit sich, weshalb man es geradezu mit „losstürzen auf" übersetzen kann. Siehe dazu unsere Stelle und Z. 105: *ubaʾū* und vgl. z. B. IV R 20, 4: *ušbiʾ(ā) abūbāniš* und II R 19, 45 a: *bīlum abūbāniš ibtaʾ(ū)*.

108. Im *Nimrodepos* 68, 31 heisst es: wenn es geht, fahre mit ihm hinüber, wenn nicht, (*iḫis arka*[ ] d. i.) . . . . zurück. V R 31, 14 e f wird *nikimītum* durch *alāku u niḫīsu* (vom Mars[1]) gesagt) erklärt. **Naḫāsu* enthält also den Begriff der Bewegung und nach der zuerst citierten Stelle wohl sicher speciell auch den der Rückwärtsbewegung. Vergleiche auch Peiser, *Actenstücke* XII, 48, wo doch wohl *iniḫisuʾ* zu transscribieren und zu übersetzen ist:

---

1) Bezieht sich wohl auf die rechtläufige und rückläufige Bewegung des Planeten am Himmel, event. wohl noch bestimmter auf eine „Schleifenbildung", so dass *nikimītum* (von *kamū*??) = „Schleife"? Cf. *kamātu* = „Ringmauer", *kamītum* = „Ring". — (Zu *alāku u niḫīsu* cf. *alāku u tāru* V R 65, 35 b.)

„sie werden zu einander nicht zurückkehren" d. i. „keine Rückforderung erheben". *Niḫîsu* steht für *naḫāsu*, wie *sikîru* (= „verriegeln") für *sakāru* (siehe Delitzsch, *Ass. Grammatik* S. 86). Der Grund des Uebergangs des *ā* zu *î* (und in Folge dessen des *a* zu *i*) ist im Zischlaut zu suchen. Ich übersetze daher *ittiḫsu* „wichen zurück", was hier ganz vorzüglich passt.

Ueber den „Himmel des *Anu*" = „Himmel" überhaupt siehe oben S. 11 f.

109. Eine Bedeutung von *kunnunu* wie „sich kauern" (Haupt) ist unerwiesen. Aus II R 36, 13—14 g h ff. u. V R 18, 28 a b, wo *kanānu* erklärt wird, lässt sich kein Schluss auf die Bedeutung des Wortes ziehen. *Kunnunu* könnte auch „heulen" und noch mancherlei Anderes heissen, was ich hier nicht andeuten will, um nicht cynisch zu werden. Ich mache darauf aufmerksam, dass V R 15, 51 d ein Wort *kannu* zwischen *nallūtum und ḳū* (= hebr. קו) erscheint und Z. 46 ibid. vor *nallūtum* und nach Wörtern, für die sich Bedeutungen wie „Fessel", „Band" etc. erweisen lassen, sowie auf Z. 107—109 von 86—7—20 in der *ZA.* IV, 111 (133), wo *tib(!)bara* (Lesung nach Zimmern) *tîdik šarrūtia lū-aknun* = „ein *tibbaru*, ein königliches Gewand zog (?) ich an". Grundbedeutung? Mit *ḳinnu* (*ḳ*!) hat es natürlich Nichts zu tun.

111. Zu DINGIR-MAĜ = „grosser Gott" als Id. für *Bîlit-ilāni* siehe z. B. II R 55, 1 a b, ergänzt nach K 4349 Col. II (Copie von Winckler). Die Spuren der Variante in unserem Texte könnten sehr wohl auf (*bîlit*) *ilāni* hindeuten.

112. Zu *ūmu ullū* = „die vergangene Zeit" vgl. z. B. V R 4, 90: *ūmî ullūti* = „vergangene Tage d. i. Zeit(en)".

116. In diesem rätselhaften Satze dürfen als bestimmt zusammengehörig jedenfalls zunächst *anākumma* = „ich" und *ullada* = „ich geba(ä)r(e)", ausgesondert werden. Da *nišū* für „Menschen" statt des regelrechten *nīšu* sonst nicht

vorkommt (weil es eine Unform ist), so darf *ni* mit *ullada* zu *ulladani* verbunden werden, woraus folgt, dass *šū* ein Wort für sich bildet. *Ni* am Ende eines Verbums weist im Allgemeinen auf die Abhängigkeit desselben hin. *Šū* kann erstens = „Sturm" sein (siehe unten Z. 123). Das passt hier kaum. Zweitens kann es das gewöhnliche Demonstrativpronomen sein = „er, es". Wenn das, kann es (weil mit langem *u* geschrieben) nicht von *ulladani* abhängig sein, muss demnach einen neuen Satz einführen. Als Solcher bleibt nur *šū ai-ma* (*aia-ma*). Ein Substantivum *aima* kenne ich nicht! Auch ist wahrscheinlich *ma* in *aima* das Suffix *ma* (cfr. die vorhergehenden Sätze und den folgenden). *Ai* kann „nicht" heissen, aber fast nur in prohibitiven Sätzen und nicht am Ende solcher (gegen Delitzsch, *Grammatik* S. 213). Bleibt für *ai* nur die zweite Bedeutung, die es in den semitischen Sprachen hat, nämlich die fragende, und da „wer" hier nicht passt, nur die Bedeutung „wo?". Ich fasse also *šū aima* als „(er) es, wo ist es?". Wenn nun vorhergeht: „ich habe geboren", dieser Satz höchst wahrscheinlich ein abhängiger ist und diese beiden Sätze der 116. Zeile doch irgendwie mit einander zusammenhängen, dann kann kaum anders verknüpft werden als so: „Was ich geboren, wo ist es?". Für die Anknüpfung eines Satzes an den anderen durch die Partikel *-ma* (*anākumma ulladani* —) vgl. oben p. 280 Taf. IV der Schöpfungslegenden Z. 15, wo *tīšāmma ina puḫur lū-šakāta amātka* wohl mit Zimmern zu übersetzen ist: „Wenn du in der Versammlung bist, möge dein Wort erhaben sein", Z. 30 Rev. der letzten(?) Tafel der Schöpfungslegenden(?) o. p. 300 und Z. 125 des Sintflutberichts. — Die von der gewöhnlichen Redeweise sich entfernende Art des Ausdrucks erklärt sich daraus, dass der Erzähler selbst die Worte der *Bīlit* als einen (Klage-)Gesang bezeichnet (cf. Z. 111 *ṭābat rigma*).

118. *Ilāni šuṭ(d) Anunnaki* ist eine Bezeichnung der Götter insgesammt, wie *ilāni Igigi* (Z. 162). Die verschie-

denen Götter werden bekanntlich öfters als Fürsten etc. der genannten göttlichen Wesen bezeichnet. Zu *šūṭ* siehe oben S. 28 Anm. 2. Man könnte *šūṭ* mit *bakū* verbinden. Allein abgesehen davon, dass dies hier gegen die Regeln der assyrischen Wortordnung verstiesse, dürfte es schwer halten, einen Grund dafür zu finden, warum die Götter in Folge der Sintflut über die *Anunnaki* weinen sollen. Denen ist doch kein Leid geschehen und zum zornigen Weinen über sie liegt auch kein Grund vor, da ja alle Götter gleichmässig an der Sintflut beteiligt sind.

119 Das *i* von *ašbi* für *ašbu* kann ich kaum anders erklären, als durch Annahme einer Verquickung des Relativ- mit dem Status constructus-Verhältnis; cf. z. B. V R 65, 30 b: *ina kibītika ṣīrti ša lā uttakkari* und V R 65, 33 b: . . . *ša lā immaḫri*[1]) Dann ist *ašru* = „Ort" und nicht etwa = „beugten sich nieder" oder „waren niedergebeugt".

120. Zu *katma šaptāšunu* cf. K 3437 Rev. 15 (*ana lā katām šaptiša*) und oben S. 338 zu Z. 98.

121. Nach Haupt in den *Beiträgen zur semit. Sprachwissenschaft* 133 waren von der Ziffer VII vor *mūšāti* 1882 keine Spuren zu sehen, sondern Zeichenreste, die wie ŠI + MAT aussahen. Da die Sintflut nach Z. 92 ff. an einem Morgen beginnt und sich nach Z. 123 der Sturm am Morgen des siebenten Tages legt, so raste er 6 Tage und 6 Nächte, also jedenfalls nicht 7 Nächte. Demnach ist vor *mūšāti* entweder 𒐋 = 6 oder U = „und" zu lesen und, falls (nach Haupt) Ersteres ausgeschlossen, nur Letzteres möglich, was zu Haupt's Collation einigermassen und zu Smith's Edition vollständig stimmt.

122. Ich weiss nicht, aus welchen Gründen Delitzsch statt *isapan(n)u išabanu* oder *išapanu* lesen will (*Wörterbuch*

1) In späteren babylonischen Texten kommt auch sonst beim Verbum *i* für *u*, spec. für die Pluralendung *u*, vor. S. V R, 65 Col. II, 19: *ilāni rabûti libbaka li-ti-ih-hi*. (In diesem speciellen Falle mögen die beiden vorhergehenden *i*'s den Lautwandel verursacht haben.)

S. 290 Anm. 5). Da die Bedeutung des Stammes *šapanu* (nur so! cf. III R 67, 65 d: *na-aš-pa-ti* entsprechend II R 57, 33 d: *na-aš-pan-ti*!) unbekannt, eine Bedeutung: „warf nieder" hier aber durchaus angebracht ist, so empfiehlt es sich, die Lesung *isapan(n)u* beizubehalten.

123. *Ittarik* kann von *arāku* herkommen (wovon auch *arku*, *arkatu* etc.) wie von *tarāku*. Die Bedeutung von *ittarik* ist sicher die allgemein angenommene: „liess nach" oder „liess los". Also Grundbedeutung wohl: „blieb hinten"". Arabisches ترك wie assyrisches *tarāku* werden gewiss Secundärbildungen sein von einer urspr. Radix ורך = „hinten, abseits sein" (cf. noch arabisches ورك?). — Da *šūtu* ein Synonym von *alū* = *miḫū* etc. = „Sturmwind" und *šū* hier an der Stelle von oder vor *miḫū* im Duplicat und vor *abūbu ḳab*(?)-*la* in unserem Text steht, so ist eine Ableitung des Wortes von derselben Radix wie *šūtu* (שׁאה) und eine ähnliche oder gleiche Bedeutung desselben so gut wie sicher. — Zu *ḳablu* = „Sturm" siehe o. die Note zu Z. 98.

124. *Ḫaialti* schwerlich mit חיל etc. zu vergleichen, da der Stamm dieses Wortes im Assyrischen unbelegt. Sollte *ḫaialti* für *ḫaiašti* stehen (√חושׁ) als Fem. der Form *Fa''alu*, eigentlich „die Eilende", bedeuten und einen besonders schnellen Sturm bezeichnen?

125. Ob *ušḫarir* sich auf *tāmtu* bezieht oder auf *imḫullu*, kann zweifelhaft sein. Je nach dem muss die Uebersetzung ausfallen. *Ušḫarir*, vom Tage gesagt, heisst „düster werden". Aber damit ist hier Nichts anzufangen. Wenn *ušḫarir* sich wirklich auf *tāmtu* bezieht und man annehmen dürfte, dass zwischen beiden Wörtern die Relativpartikel zu ergänzen ist (was nicht unmöglich), dann liesse sich übersetzen (unter Zugrundelegung der S. 426 für *šuḫarruru* angenommenen Urbedeutung): „es (ruhte) kam zur Ruhe das Meer, welches im Aufruhr gewesen". Besser scheint es mir indes, *ušḫarir* auf *imḫullu* zu beziehen, dies deshalb,

weil nach II R 38, 12 g h ff. *šaḫarratu* ein Synonym von *šâru* und *míḫû* ist! Das *-ma* hinter *ušḫarir* ist in jedem Falle mit dem *ma* hinter *anâku* Z. 110 zu vgl. (S. d. Comm. dazu.) Die Bedeutung von *ušḫarir* scheint mir durchaus gesichert. Wenn oben *šaḫarratu* zu den schrecklichen Erscheinungen bei Gelegenheit des Beginns der Sintflut gehört, kann *ušḫarir* hier am Ende der Sintflut, nachdem erzählt worden, dass das Meer zur Ruhe gekommen ist, sich nicht auf diese beziehen. *Ušḫarir* muss geradezu einen ähnlichen Begriff wie *šaḫarratu* ausdrücken. Dann bleibt kaum Etwas übrig, als meine Auffassung oben in der Uebersetzung.

126. Zu *šâkin kûlu* = „rufend" siehe Haupt, *ASKT.* 121, 8—9 *mi* . . . *mar* = *kûlu šukun* (!)

127. *U* darf hier natürlich nicht durch „und" wiedergegeben werden, sondern bedeutet „aber". Sinn: „Ich rief — aber (Niemand hörte — denn) alle Menschen waren wieder zu Lehm geworden". (Cf. die eben citierte Stelle *ASKT.* 121, 9: *kûlu šukun-ma manman lâ iba'û.*)

Zu Z. 128 wage ich folgenden Commentar. Sicher ist zunächst die Abtrennung der Zeichen zu folgenden Gruppen zu nennen: *kîma* U-*ri mitḫurat u-š(s)al-lu.* Als Verbum des Satzes ist entweder *mitḫurat* oder *uš(s)allu* zu fassen. Haupt erklärt sich für Ersteres in den *Beiträgen* etc. S. 135 und übersetzt *mitḫurat kîma* mit „war gleich geworden", indem er an *imû kîma* (unten Z. 183) erinnert. Aber wenn auch *mitḫuru* „gleich sein" heissen mag, so kann es doch nicht mit *kîma* verbunden werden, da die Grundbedeutung „gegenüber gestellt werden" immer durchschimmert und *mitḫuru* schon ohne *kîma* „gleich sein" heissen würde, man aber „gleich sein gleich wie" nicht sagen kann. Der Vergleich mit *imû* ist nicht zutreffend. Denn *imû* heisst gar nicht „gleich sein", sondern „angesehen, behandelt werden". Erst wenn es mit *kîma* oder dem Adverbialsuffix *-iš* (mit der Bedeutung „wie") verbunden wird, heisst *imû* „behandelt werden gleichwie".

Also die Bedeutung „war gleich geworden" ist aufzugeben. Ein Subst. *uš(s)allu* giebt es im Assyr. Sanherib berichtet I R 44, 60ff., dass er zum Zweck eines Palastbaues „viel" *kirubū* (*ultu kirib* d. i.) aus dem *u-š(s)al-li* herausgenommen habe und zu dem alten Grundstück, auf dem der frühere Palast gestanden, hinzugefügt, darauf in dem *kirubū*, den er von dem *uš(s)allu* genommen, den Palast errichtet habe. Darnach sind *kirubū* und *uš(s)allu* jedenfalls irgendwie Bezeichnungen für „ein Stück Land". Mit *kirubū* ist sicherlich *kirbitu* = „Feld" zu vergleichen, vielleicht damit auch כרב = „pflügen", wonach *kirubū* event. „Acker", „Culturacker" bedeutete. Ein Wort *u-š(s)al-lu-u* finden wir als Synonym von *ḳīštu* = „Wald" II R 23, 50e. Vorausgesetzt, dass dieses *uš(s)allū* mit dem (dann defectiv geschriebenen) *u-š(s)al-lu* oben identisch ist, was kaum zu bezweifeln ist, würden wir in diesem Worte kaum einen Wald im eigentlichen Sinne sehen dürfen. Denn der König berichtet oben nicht, dass er zum Zwecke des Palastbaues Bäume gefällt und, da der *kirubū*, der von dem *uš(s)allū* abgetrennt wird, doch sicher ein Stück Feld bedeutet, so wäre auch *uš(s)allū* ein Feld, doch, weil mit *ḳīštu* = „Wald" zusammengestellt, ein „mit Bäumen (wenn auch nur hier und da) bewachsenes Feld". — Auch *urū* kommt wenigstens in der Verbindung mit „Feld" vor. Denn II R 30, 10f ist von einem *urū ša iḳli* d. i. entweder einem *urū* des Feldes oder einem *urū* = „Feld" die Rede. (Es muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass Z. 20ff. ibid. von einem *urū* des Baumes (mit teilweise gleichem Ideogramm!) und einem des Waldes die Rede ist). IV R 58, Col. II, 58ff. wird von einem *aḫū* des *urū* gesprochen (s. dazu Haupt in der oben p. 432 angeführten Stelle) vor einem *aḫū* des *umāmu*, des Culturackers, des Brunnens, des Flusses und des Schiffes. *Umāmu* ist hier sicher nicht = („Vieh") „Wild", da es einen einzelnen Gegenstand bezeichnet. Das darauf folgende APIN = „Culturacker" führt darauf, in *urū* das oben besprochene *urū* zu sehen.

Urū (√ערה) heisst sonst im Assyr. „Blösse“, „Scham“, عَرَآءٌ „ein offenes Feld“, מַעֲרֶה (und עָרָה?) „ein Platz ohne Waldung“, „nackter Platz“. Dürfte man unter diesen Umständen unter *urū* (als Teil eines Feldes oder dem Felde selber) ebenfalls einen Platz resp. einen District ohne Waldung sehen, also die Gleichung wagen: *urū* Nr. 2 zu *urū* = „Scham“ wie מַעֲרֶה zu מַעַר (Nahum 3, 5), dies um so mehr, als dann in unserer Stelle des Sintflutberichtes mit dem „Platz ohne Waldung“, dem „kahlen Platze“ ein „Platz mit Waldung“ direct verbunden wäre? Es müsste dann der Sinn des Satzes sein: wo früher Wald und Bäume gewesen, bot sich jetzt eine kahle Fläche (eine Wüste) dar. Der Grund, warum dies gleich nach der gänzlichen Vernichtung des Menschengeschlechts erzählt wird, wäre dann der, anzudeuten, warum sich Keiner gerettet — weil nämlich alle Bäume entwurzelt waren und darum den Rettung suchenden Menschen keine Rettung bieten konnten, oder es soll eben nur ausgedrückt werden, dass erstens keine Menschen mehr da waren und zweitens alle Bäume entwurzelt waren. — Ich betrachte selbstverständlich meine Deutung als einen blossen Versuch, der Wahrheit näher zu kommen. Cf. jetzt einen sehr ähnlichen Haupt's in den *Beiträgen zur sem. Sprachw.* I, 321 f.

Dieser eben vorgetragenen Erklärung gegenüber hat die, wonach *uš(s)allu(ū)* das Verbum wäre, keine Chancen. Man würde das Subject vermissen und, wäre dies *tîniši'tu* (Z. 127), worauf sich *mitḫurāt* für *mitḫurāti* (was sehr misslich!) beziehen müsste, so würde man *uš(s)allā(a)* erwarten. Man würde mit dieser Möglichkeit rechnen müssen, falls *uš(s)allū* „sie schwammen“ heissen könnte. Allein aus Sargon's *Annalen* Z. 325 (= *Khorsabadinschrift* Z. 128) geht evident hervor, dass *šullū* nur „unter Wasser setzen“ heisst, wozu stimmt, dass *šalū* (also = „unter Wasser stehen, eingetaucht sein“) II R 39, 62cd ein Ideogramm hat, das sich von dem für *ṭibū* (= eintauchen, untertauchen, Z. 63

l. c.) nur durch hinzugesetztes A = „Wasser“ unterscheidet. Zu einem Verbum „untertauchen“ sucht man hier aber ganz vergebens ein Object.

130. *Kamāsu* heisst „sich bücken, verneigen“ (IV R 61, 20b), ebenso *kamāṣu* (III R 6, 17 Obv.), also *uktammis(ṣ)* wohl „bücken, neigen“.

131. Zu *illaka dīmāi(a)* siehe G. SMITH, *Assurbanipal* S. 120, Z. 29. *Dīma(ā)* ist natürlich Dual wie *īnā(a)* = Augen.

132. Zu *kibrāti* = „Welt“ siehe oben S. 67. — Zu *pātu* ist zunächst zu beachten, dass es nicht nur (z. B. *ana*) *pāt gimriša* heisst, sondern auch *gimru* vor *pāt* treten kann (siehe z. B. IV R 12, 4: *gimir pāt dadmī*). Nach Ausdrücken wie *kullat gabbi*, *napḫar kiššat* etc. zu schliessen dürfte daher eine Bedeutung „Grenze“ in den genannten Verbindungen für *pāt* ausgeschlossen und eine Bedeutung „Gesammtheit“ anzunehmen sein, obwohl damit natürlich nicht der Zusammenhang mit demjenigen *pātu*, welches = „Grenze“, geleugnet werden soll. Ein Wort etwa mit dem ursprünglichen Begriffsinhalt „Ende“ konnte recht wohl einerseits die Bedeutung „Grenze“, andererseits die Bedeutung „Gesammtheit“ annehmen. In dieser Bedeutung möchte ich hier vor der Hand *pātu* nehmen. Vielleicht liegt dieselbe auch *Nimrodepos* 61, 11; 62, 48; 63, 24, 27, 33, 36 vor, wenn nämlich dort *ša pāt iklitum* und nicht vielmehr *ša-pat iklitum* zu lesen ist. Im ersteren Falle wäre zu übersetzen: „welches stockfinster war“ (eig.: ganz Finsternis). — Indes kommt die übliche Lesung *ḫat-tu tāmtu* (d. i. „Schrecken — Meer“) immerhin auch in Frage.

133. Zu *ana* = „nach“ cf. in der Fortsetzung unseres Textes Z. 269, 281 und 282 (*ana 10, 20, 30* KASGAL-GID d. i. „nach 10, 20, 30 Doppelstunden“. — *Nagū* hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung „Bezirk“ etc. zu nehmen, wird wohl das Geratenste sein. Da auf dem Syllabar 83, 1—18. 1330 (veröffentlicht von BEZOLD in den *Proceedings of the S. of Bibl. Arch.* Dec. 1888) Obv. Col. II, 15 *nagū* das-

selbe Ideogramm wie *nadbaku* = „Bergwand (?)“ hat, so dürfte es nicht unmöglich sein, *nagū* hier in dieser Bedeutung zu nehmen, da diese hier ganz vorzüglich und besser als die „Bezirk“ etc. passt. (Wenn anders *nadbaku* wirklich = „Bergwand“!)

134. Zu *ímī̆du* = „herankommen“ (cf hebr. עֲמֹד und arab. عمد) siehe einerseits V R 40, 10cd und 83, 1—18. 1330 (veröffentlicht von Bezold in den *Proceedings* etc. Dec. 1888) Col. IV, 10: 𒀭 = *ímī̆du*, andererseits z. B. III R 52, 16b: (*kakkabu*) *Īrū ana* (*kakkabu*) *Āribi i-mid* (vgl. III R 57, 3—5a) und *indi* = „komm heran“ auf K 3437, Rev. 3 (siehe oben S 337 zu Z. 80), sowie ebendort Z. 10 (und sonst) *innindu* (= *innimdu*) = „näherten sich einander“.

135. Zu *nāšu* „sich bewegen“, „sich rütteln“, „schwanken (zittern)“ siehe Delitzsch bei Zimmern, *BB.* Seite 118. Siehe dazu auch noch V R 16, 47cd: *šag-gid-gid* = *nūš kakkadi.* — Zu *ul iddin* mit *ana* + Infinitiv = „gestattete nicht zu“ cf. V R 7, 45: *ai addin ana kibīri* = „ich gestattete nicht zu begraben“, wo *kibīri* für *kabāri* steht.

146. *Išaḫ(ḫ)i* und *itar(r)i* müssen vorläufig unerklärt bleiben. Soviel ist klar, dass *i-tar-ri* nicht „zitterte“ heissen kann. Einmal ist kein Grund zu denken, warum der Rabe zittern sollte und sodann wird „ich zitterte“, „ich fürchtete“ in unserem Texte Z. 87 regelrecht mit doppeltem *t* geschrieben. *Itar(r)i* wird von einem Infin. *tarū* kommen wie *išaḫ(ḫ)i* von einem Infin. *šaḫū*. Für *išaḫ(ḫ)i* mag die Uebersetzung „watete“ richtig sein. Ich würde für beide Verba eine Bedeutung wie „krächzen“ vermuten, wenn „krächzen“ im Assyrischen nicht schon *šaṣū* hiesse. (Cf. Haupt, *ASKT.* 124, Z. 18—21: ŠIR-BUR = *ārib* mit II R 62, 50ab: ŠIR-BUR ĜU-KA-DÍ d. i. Rabe + sprechen = *šaṣū*. Aus dieser Stelle geht mit Sicherheit hervor, dass an der ersteren Stelle *āribu* = „Rabe“ und demnach mit langem *a* zu schreiben ist, wonach auf S. 153 Anm. in der letzten Zeile statt *aribu āribu* zu lesen und das Fragezeichen

hinter Rabe zu streichen ist.) — Die Bedeutung „krächzen" für *tarū* kann ich jetzt, wie mir scheint, sicher erweisen. In dem von Oppert in der *ZK.* II, 300 veröffentlichten Vocabular werden die Wörter *mu-tar-ri-tu* und *mu-z(ṣ)a-(p)bir-tu* = sumerischem *(sal) ga-ga* vor *kir-rik-tu* (siehe dazu Delitzsch in der *ZK.* 413) und *zammírtu* erwähnt. Da *zammírtu* sicher = „Sängerin" ist und *(ṣ)zabāru* vom Gesange der Vögel gebraucht wird (s. dazu D. 57 Rev. 2: *ina šīrim lam iṣṣuru (ṣ)zabāri* = „am Morgen, ehe ein Vogel . . ." und II R 20, 48—49b: [*zabāru*] *ša iṣṣūri*), so dürfte *mu(ṣ)zabirtu* zu lesen und *(ṣ)zabāru* = hebräischem צפר sein, also auch = „zwitschern" etc., demnach *mu(ṣ)zabirtu* ein Weib bezeichnen, entweder einfach als Sängerin oder als vogelähnlich „zwitschernde", im Diskant singende Sängerin. Cf. I R 21, 75f.: *ša kīma zinnišāti (ṣ)zabrūni* = „die wie Weiber . . .". Wenn nun *mutarrītu* = *mu-(ṣ)za-bir-tu*, und *tarū* vom Raben ausgesagt wird, so dürfte sich dies bestimmt auf dessen „Gesang" d. i. sein Krächzen beziehen.

148. *Šurḳīnu* oder *surḳīnu* steht für *šurḳānu* oder *surḳānu*, wie *kubur(r)īmu* für *kubur(r)āmu* (= Fensterrahmen?, Gesimse?). Zur Feststellung der Bedeutung beachte Folgendes: IV R 22, 44b lesen wir: *šā'ilu ina muššakka ul ipiṭīšu* d. i. „ein *šā'ilu* löst ihn nicht durch ein *muššakku*" (voran geht: *barū ina bīri ul uštīširšu* d. i. „ein Traumseher bringt ihn nicht durch einen Traum zurecht (macht ihn nicht gesund)"), V R 47, 36a: *ina maššakki šā'ilu ul išamídi*(?) und in der folgenden Zeile die Glosse dazu: *maššakku surḳīnu ša šā'ili* (unmittelbar folgt: (GALU-MAŠ-MAŠ d. i. nach S^c I^b, 5 *mullilu* und dies nach meiner Ausführung in der *ZA.* III S. 408 =) „der Sühnepriester löst nicht meinen *kištu* durch *nīpišu*"). Daraus dürfte sich ergeben, dass *surḳīnu*[1]) eine Handlung, keinen Ort an-

1) Die Stelle V R 60, 28 Col. I ist für die Feststellung der Bedeutung vorläufig nicht zu verwerten. Sind die Zeichen vor dem Worte *surḳīnu* wirklich *šu* + *ṭil* und nicht vielmehr *ba-ṭil* oder *ib-ṭil*?

deutet. Das Ideogramm des *šâ'ilu*, der nach dem Obigen eine Art Sühnepriester sein muss, besteht aus ÍN (= Besitzer, Herr), MÍ (= *šiptu* = Besprengung, Beschwörung und = *ramâku* = ausgiessen) und LI (= *gub* = rein). Ich schliesse daraus, dass die Function des *šâ'ilu* die des „Ausgiessens", des σπένδειν war und deute aus diesem Grunde das Wort *surḳînu* (mit *s*, von *sarâḳu* „ausgiessen) als „Spende". Dasselbe scheint indes noch einen Nebenbegriff zu enthalten. Beachte nämlich, dass *maššakku* ein Synonym von *surḳînu* ist, dass gemäss V R 19, 30ab *šakâku* = UD-DU und UD-DU gemäss II R 26, 17cd, IV R 21, 25–26b und 35—36b = *pašâḫu*, dass nach S^c 242 ff. *šî* = dem Id. für *pašâḫu* und dass das *maššakku* entsprechende akkadische Wort nach IV R 22, 43b *ší* ist. Daraus darf geschlossen werden, dass *šakâku* ein Synonym von *pašâḫu* = „versöhnt, besänftigt sein" oder *puššuḫu* = „besänftigen, versöhnen" und daraus, dass *surḳînu* = *maššakku* (für **maškaku*) eine „Libation zum Zweck der Versöhnung der Götter" ist. Diese Bedeutung passt hier vorzüglich.

149. Zur Bedeutung von *adaguru* vergl. Delitzsch, *Wörterbuch* 119 ff. Derselbe übersetzt das Wort mit „Räucherpfanne". Allein diese Bedeutung ist aus der unerwiesenen Annahme erschlossen, dass nach der Sintflut von *Ṣîtnapištim* ein Rauchopfer dargebracht wird. IV R 67, 17a: *adaguru tukân šikaru* (*kurunnu*) *karânu t*[*unaḳḳî*] das ist „stelle hin ein *adaguru* und spende Rauschtrank und Wein", wie auch unsere Stelle (vergleiche die Bedeutung des Wortes *surḳînu*) legen, wenn überhaupt in dem Worte *adaguru* seine Bestimmung zum Ausdruck kommt (was allerdings sehr wahrscheinlich), eine Auffassung desselben als eines „Libationsgefässes" sehr nahe. Dass hier von einem Rauchopfer auf dem Gipfel des Berges die Rede ist, ist eine grundlose Annahme. Calmus(?), Cedernholz und ŠIM-GIR sollen durch ihren Duft (im unverbrannten Zustande?) die Götter heranlocken und erfreuen. Sie werden nicht in die *adaguru*-Gefässe hineingeschüttet (was doch

wohl der Fall sein müsste, falls *adaguru* eine Räucherpfanne ist!), sondern darunter! Wenn Delitzsch l. c. (vgl. S. 120 A. 3) „auf ihre untere Fläche" übersetzt, so ist das gegen den Sprachgebrauch, nach dem *ina šaplišu* etc. stets „unter ihm" u. s. w. heisst. — ŠIM-GIR dürfte wohl identisch mit dem U-GIR geschriebenen Kraut sein (siehe dazu z. B. Smith, *Miscellaneous texts* 19 Z. 4, wo es zusammen mit Cedernholz erwähnt wird, und II R 48, 20 f).

151. Die Zusammenstellung von *iṣi'nu* mit aethiopischem *ṣēnawa* ist unstatthaft, da das assyrische Wort als ersten Consonanten einen Hauchlaut und als letzten *n* hat, wie die Form *uṣṣunu* (I R 67, 76) zeigt.

154. Da die NIM-MIŠ, die *Bi'lit* hier erhebt, jedenfalls entweder ein Teil von oder identisch mit dem Z. 155 genannten *ṣipru* (ihres Halses) sind, so sind in den NIM genannten Gegenständen jedenfalls „Steine" zu suchen. NIM bedeutet gewöhnlich „hoch", aber, wenn in Bezug auf den ḪAR-Stein (der hier kaum = „Ring") gesagt, *naḳāru* (II R 24, 3 Obv, 36); cf. damit, dass ŠUB-TIG (sonst = *šaḳū*; s. Brünnow, *List* Nr. 1463) in Bezug auf einen Stein ebenfalls = *naḳāru* ist (Zeile 37 l. c.). Da *naḳāru* = „zerstören", im Hebräischen נקר = „ausstechen" etc., so wird für den NIM-Stein eine Bedeutung gesucht werden müssen, die den Begriff des Hochseins mit dem des Durchbrochenseins vereinigt. Weil nun NIM ein Stein ist, der getragen wird, kann kaum an etwas Anderes als an einen „geschnittenen Stein", Intaglio, gedacht werden. Bestätigt wird diese Auffassung durch unsere oben Seite 351 A. gegebene Deutung des Ideogramms ḪAR, da dasselbe auch = *uṣurtu* = „Bild, Relief" ist (cf. dazu auch TAG-ḪAR-ḪAR = *irū* (II R 39, 32 cd) und vgl. damit, dass ḪAR = *irū* im Sumerischen = *ur*, so dass also wohl *irū* als sumerisches Lehnwort mit dem Sinn: „gravieren" aufzufassen ist), und durch II R 30, 24 gh, wo TAG-NA = *abnu ilū* d. i. „hoher Stein", da NA + RU = „einritzen" = NA-RU

= *narū* „eine Tafel mit eingehauener Schrift oder eingehauenen Bildern" bezeichnet (s. oben S. 349 A.). Ich lese das Ideogramm NIM provisorisch *ílū* (Plur. *ílūti*), da NIM sonst Ideogramm für *ílū* ist und nach dem eben Bemerkten *ílū* von einem Steine speciell als einem geschnittenen, mit Sculpturen irgend welcher Art verzierten gesagt wird. Durch V R 29, 21 g h [TAG-]NIM = *namzabu* darf man sich nicht verleiten lassen, an unserer Stelle *namzabī'* zu lesen (Sayce, *Bab. Religion* S. 380). Denn da unmittelbar darauf (Z. 22) *amrummu* erwähnt wird, welches nach II R 23, 4 c d jedenfalls = *daltum* = Tür, *nanzabu* aber auf K 2866 bei S. A. Smith, *Miscellaneous texts* 19, Zeile 6 nach *uru* (*gušru*? *gišurru*?) = „Balken" und vor *sippu* = „Schwelle", *šigāru* = „Verschluss", *daltu* = „Tür" und *sikkuru* = „Riegel" genannt wird, so wird *namzabu* (V R 29, 21 g h) = [TAG-]NIM irgend ein Teil einer Tür (steinerne Schwelle?) sein. S. auch K 4150 in *ZA.* IV, 156.

Zu *ṣūḫu.* Wir finden das Wort auf K 2866 (bei S. A. Smith, *Miscellaneous texts* 19, 3) in enger Verbindung mit *ḫidūtu* (= „Freude"). Ein Verbum *ṣāḫu* erscheint im *Nimrodepos* 63, 50 in der Verbindung *ana amāri ṣaiaḫ* im Parallelismus mit *ana dagāli ṭābat* (geschr. *ṭābat*(*-bat*)) und bei Assurnaṣirpal Col. III (25—)26: (*Aššurnāṣirpal ša* . . .) *ana šitaprušu ḫutī'nišu iṣāḫa libbašu* d. i. „dessen Herz . . . seinen Schutzstab(?) auszustrecken". Letztere Stelle legt eine Bedeutung wie „streben nach" nahe, die im *Nimrodepos* eine wie „begehrenswert" oder „gut" (cf. *Genesis* III, 6 in ähnlichem Zusammenhange: תַאֲוָה־הוּא לָעֵינַיִם), die auf K 2866 eine, die sich irgendwie mit dem Begriff „Freude" berührt. Da nach unserer Stelle das *ṣūḫu* dem „Machen" vorangeht und zwar in der Weise, dass das Letztere gemäss dem Ersteren geschieht, so scheint sich mir als Grundbedeutung der Radix ṣ-ו-*ḫ* die des „Begehrens" ergeben zu müssen. *Ṣaiaḫ* im *Nimrodepos* 63, 50 heisst demnach „begehrt" oder „begehrenswert". Beachte hierzu ferner, dass nach Add. zu II R 39 und V R 29, 30—32 e f,

zwei Stellen, die sich gegenseitig ergänzen, *zur* = *kunnū* *zur-ra* = (*zūhu* =) *ṣūhu* und *zur-uš* = *nuḫḫuṭu*, während das Syllabar 83, 1—18. 1330 (veröffentlicht von Bezold in den *Proceedings* vom Dec. 1888) Col. I, 21 ff. *zur* = *kunnū*, *kutīnū*, *su*(?!)-*up-pu-u*, *su-ul-lu-u* (beides = bitten!), *zu-uḫ-ḫu* und *nuḫḫuṭu* etc. aufweist.

155. Die Fassung des Wortes *lū* als Schwurpartikel (Jeremias-Delitzsch) liegt sehr nahe. Ganz undenkbar scheint mir es indes nicht zu sein, zu übersetzen: Diese Götter, sie sollen mir sein [wie] mein Halsschmuck! [Wie diesen] werde ich sie nicht vergessen. — Das Ideogramm TAG-ZA-GIN-TIG wird II R 20, 14cd durch *ṣipru* erklärt (cf. II R 40, 48ab). *Ṣipru* wird seinerseits V R 29, 45gh dem Worte *ugnū* gleichgesetzt, das ist dem assyrischen Aequivalent von TAG-ZA-GIN ohne hinzugefügtes TIG, scheint also irgend einen „hellen Stein", „Edelstein" zu bedeuten. Allein, wenn wir unsere Stelle recht verstehen, sollen doch die Z. 154 erwähnten NIM-Steine dem von uns behandelten Ausdruck entsprechen. Dies lässt sich indes auch durchaus wahrscheinlich machen. Dasselbe *ṣipru*, welches II R 20, 14cd = dem Ideogramm TAG-ZA-GIN-TIG, ist eine Zeile weiter = TAG-ZA-GIN-ḪI-A = „viele *ugnū*-Steine". Beachte dazu, dass der „Halsschmuck von Steinen" = *nīru* (eigentlich = „Joch") II R 37, 57gh das Ideogramm TAG + [cuneiform] (+ TIG) hat, aber IV R 31, 49—50a, 43b das Ideogramm TAG + [cuneiform] + Pluralzeichen (cf. dazu V R 15, 26—28!). Da nach der Höllenfahrt *Ištar* die *nīru* genannte Halskette trägt (siehe Jeremias, *Vorstellungen* S. 30), hier aber der *ṣipru* als Schmuck der passim mit ihr identificierten *Bilit* erscheint, da das Zeichen TIG in dem Ideogramm desselben auf den Hals hindeutet, ferner TAG + [cuneiform] (welches = (Hals)kette) + TUR-TUR (klein) = *siprī*[*tu*?], so ist die Vermutung begründet, dass unter *ṣipru* hier das „Halsgeschmeide" der *Bilit* zu verstehen ist. Es wäre nicht un-

denkbar, ja auf Grund einer Vergleichung von II R 37, 56—57 gh und IV R 31, 49—50a, 43b sogar das Wahrscheinlichste, dass an unserer Stelle nicht *ṣipria,* sondern *ṣipir kišādia* zu lesen ist, dies um so mehr, als ja *ṣipru* kraft seiner Grundbedeutung nicht den Halsschmuck speziell, sondern nur den „Edelsteinschmuck" im Allgemeinen bezeichnet, und, weil sich vorne am Meteor wie an einem Edelsteinschmuck nach allen Seiten Strahlen ergiessen, auch als Name für diese Erscheinung vorne am Meteor verwandt wird (siehe oben S. 159f.).

160. *Karāšu* hat zwei Bedeutungen im Assyrischen: 1) die Bedeutung „Heerlager". Die Uebersetzung ist hier natürlich nicht anwendbar! 2) giebt es ein *karāšu* = sumerischem *ga-raš*(*sar*) (IV R 16, 11—12b). Eben dieses *garaš* wird V R 38, 33 = S^b 1, Obv. II, 4 durch *purussū* erklärt. Dass dieses Wort das gewöhnliche *purussū* mit der Bedeutung „Entscheidung", „Gericht" ist, ergiebt sich daraus, dass *sar*, welches IV R 16, 11b zu *ga-raš* hinzugesetzt ist, auch = *parāsu* = „richten" ist (V R 24, 36ab) und daraus, dass ein anderes *purussū* nicht bekannt ist. Das eigentümliche Ideogramm, welches *karāšu* und *purussū* gemeinsam ist, berechtigt wohl dazu, *karāšu* für ein Synonym von *purussū* zu halten. Von *šapāṭu* = „richten" leitet sich *šipṭu* = „Strafgericht" (mit absolut sicherem *p*, siehe jetzt *ZA.* IV, 278ff.) = hebr. מִשְׁפָּט (Jesaias 53, 8) her. Es ist daher unbedenklich, *karāšu* als Synonym von *purussū* speciell in dieser Bedeutung zu nehmen. Vergleiche dann in dem Fragment der anderen Redaction der Sintfluterzählung den Ausdruck: *lūdān íliš u šapliš* = „richten will ich oben und unten" (s. oben S. 370).

162. Nach Haupt (*KAT.*[2] S. 60 Anm. 1) ist *itíziz* zu lesen! Siehe auch *Beiträge zur semit. Sprachwissensch.* I, 137. Zu *libbāti* siehe V R 7, 26: *ina malī' lib-ba-a-ti* eigentlich = „im Vollsein mit Zorn" d. i. „zornerfüllt" oder „in der Fülle des Zorns". Siehe auch Z. 110 oben und Haupt in den *Beiträgen* etc. S. 131.

163. *Ibluṭ* ev. = „lebendig bleiben" (was hier ja im Grunde dasselbe wie „entrinnen"). Ich vermute, dass *balāṭu* = „leben" seine Bedeutung erst vom Pael *bulluṭu* = *„entrinnen lassen", dann „am Leben lassen" bekommen hat. Wie hebr. פלט hat *balāṭu* aber gewiss ursprünglich auch die Bedeutung „entrinnen" gehabt und daher vielleicht auch an unserer Stelle, ohne den Nebensinn: „am Leben bleiben".

166. Ist hier nicht statt *šip-ti šip-ri* zu lesen? Das würde weit besser passen. Denn was hier eine Beschwörung (mit Besprengung verbunden) soll, ist mir unverständlich. Wenn nach Pinches (siehe Haupt in den *Beiträgen zur semit. Sprachwissensch.* S. 138) statt *ti* sogar *ḫu* gelesen werden kann, so dürfte wohl auch die Lesung *ri* nicht ausgeschlossen sein.

168. Die Bedeutung „klug" ergiebt sich sehr deutlich aus 82—8—16, 1 Obv. unten (bei S. A. Smith, *Miscellaneous texts* S. 25), wo NUN-MÍ = *abkallum* und *abkallum, ínḳu, ippišu* etc. = NUN-MÍ-TAG (cf. V R 13, 35ab ff.). Vergleiche zu unserer Stelle (*abkal ilāni kurādu*) oben Z. 14: *mālikšunu ḳurādu Bîl.*

169. Aus dieser Stelle allein würde ich auf eine Bedeutung „nachdem nun einmal" von *kī-kī* schliessen. Aber die passt kaum *Nimrodepos* 71, 20. Ich übersetze „so" mit Rücksicht auf das hebräische כָּכָה. Delitzsch's Uebersetzung „gar (nicht)", eigentl. „irgendwie (— nicht)" (*Grammatik* 209), passt an der eben genannten Stelle nicht.

170. Diese Zeile ist trotz Delitzsch (*Paradies* S. 145) noch ziemlich dunkel. Delitzsch übersetzt dort *rummī* mit „lass ab" und *šudud* mit „fasse Liebe". Aber, es wäre doch eine kaum zu rechtfertigende Bitte des *Ia* an *Bîl*, vom Hass gegen die Menschen sofort zur Liebe überzugehen. Auch giebt es bis jetzt mit absoluter Sicherheit kein Verbum *šadādu* = „lieben" im Assyrischen trotz Lotz, *Tiglathpileser* Seite 142. Denn *šu-da-du* kann auch von وَدَّ

abgeleitet und statt *našaddu* auch *nawaddu* gelesen werden (siehe Scheil, *Inscription assyr. arch. de Šamšî-Rammân* IV, p. 33 f. und *ZDMG.* 1889, p. 199 f.). Bestimmt wissen wir nur, dass *šadādu* „ziehen" heisst. Da auch sonst im Semitischen der Begriff „Geduld" durch Wörter ausgedrückt wird, die ursprünglich „ziehen" bedeuten, so vermute ich, dass *šadādu* auch = „geduldig sein". Eine ähnliche Bedeutung muss dann wohl *rummī́* haben. Da es sonst „loslassen" heisst, könnte Delitzsch mit seinem „lass ab" Recht haben. Da aber die Grundbedeutung ist „lockern" (cf. hebr. רמיה), so ist es vielleicht mit Rücksicht auf *šudud* erlaubt, an eine Uebersetzung „gieb nach", „sei nicht so strenge" oder ähnlich zu denken.

172. *Ammaku* kann hier nicht heissen „anstatt". Denn die zwei kleinen Keile nach dem mit *ammaku* eingeleiteten Satze auf Zeile 172 ff. zeigen, dass dies ein selbständiger Satz ist. Jedenfalls deuten die resp. zweiten Teile der Linien 172 ff. (die sich auf die Zukunft beziehen) darauf hin, dass auch die mit *ammaku* eingeleiteten Sätze trotz der Praeteritalform *taškunu* nicht von der stattgehabten Flut reden, sondern von einer zu verhindernden zweiten. Der Umstand, dass *ai* = „nicht" und *lū* = „dass doch" mit der Praeteritalform verbunden werden, lässt mich in *ammaku* eine Bedeutung wie entweder „wozu" oder „doch nicht" vermuten. Wenn dies richtig, möchte ich in *ammaku* eine Composition von *ana* + *mā* (= „was" in anderen semitischen Sprachen) + *ku* erblicken und zur Bildung hebr. למה zum Vergleich heranziehen. Vergleiche auch assyr. *ammī́ni* = **an*(*a*)-*mī́ni* und *immatīma* für *in*(*a*) *matīma* etc.

173. Warum man die früher einmal für *barbaru* = *aḫū* übliche Uebersetzung „Leopard" (s. z. B. Lenormant, *Magie* S. 415 und für unsere Stelle Smith in den *Transactions* II, 223) aufgegeben und dafür „Schakal", „Hyäne" angenommen (cf. Hommel, *Säugethiere* S. 35 und Anm. 1 und S. 292, Delitzsch, *Wörterbuch* S. 287) und dies bloss

einem hebräischen אחים (Jes. 13, 21) zu Liebe, dessen Bedeutung absolut unsicher ist, ist mir unbegreiflich. Der Umstand, dass *barbaru* zu Dutzenden von Malen in Verbindung mit dem Löwen erscheint und zwar in fast allen Fällen, wo von ihm als einer Landplage die Rede ist (siehe unsere Stelle, wonach der *aḫū-barbaru* statt einer Flut unter den Menschen wüten soll), der weitere, dass auf ihn Jagd gemacht wird (I R 28, Col. I, 25–26) und endlich der, dass *Ištar* als Venusstern (*Ištar*, die Göttin der Liebe, Anmut etc.) auf S. 954 einerseits Zeile 12 mit einem Löwen, andererseits Zeile 14 mit einem *barbaru* verglichen wird, genügt doch, um die durch Nichts gerechtfertigte Uebersetzung „Schakal", „Hyäne" vollständig unmöglich zu machen. Mir scheint unter solchen Umständen für das Wort keine Bedeutung übrig zu bleiben als die: „Leopard". Das Anklingen von *barbaru* an das neupersische *babr* = „Tiger" (siehe dazu Hübschmann, *Armenische Studien* I, 14 und Olshausen in Kuhn's *Zeitschrift* Band 26, S. 542) ist wohl als rein zufällig zu betrachten und wäre der Erwähnung gar nicht wert, wenn nicht auch andere Tiernamen, z. B. *pīru* پيل (Elephant) dem Assyrischen und Persischen gemeinsam wären.

175. Zur Aussprache *Ura* oder *Gira* des Zeichens 𒀭𒄊 siehe oben S. 145 A. 1. Zur Identität des Gottes dieses Namens mit *Nirgal* siehe einerseits II R 54, 67 ff. Nr. 5 Obv. (wo *Ura* = *Uragal*), andererseits III R 68, 20ef, wonach *Uragal* = *Nirgal* und vor Allem hinten den Anhang *Nir(i)gal—Ur(a)gal*.

178. Es ist nicht ersichtlich, ob der erste Teil der Zeile sich auf *Ṣīt-napištim* bezieht oder auf *Bīl*, ob also zu übersetzen: „darauf machte er einen Plan" oder „darauf fasste er einen Entschluss", möglicherweise auch: „darauf kam er zur Einsicht". Ist *milku* wirklich Permansiv und somit durch Einfluss der Liquidae aus *malku* entstanden, wie Aehnliches nach Zimmern auch sonst zu

beobachten ist? Diese Verbalform wäre hier schwerlich passend und demnach der Satz auch nicht etwa zu übersetzen: Da (ward) sein Ratschluss ein (wirklicher, das ist vernünftiger) Ratschluss. Vielmehr dürfte die Variante *milik . . . . imliku* für *milik . . . . miliku* III R 18, 4 es äusserst wahrscheinlich machen, dass *milku* für *imliku* steht.

181. *Lapātu* heisst „wenden" und nicht „sich wenden", also, da *pūtu* (*būtu*?) = „Vorderseite" (die Haupt'sche Uebersetzung (*ZK.* II, 282 A. 2): „Eingang" wird z. B. durch V R 20, 48gh: SAG = *pūtum*, wie auch durch unsere Stelle unmöglich), heisst *ilput pūtni* „er wandte unsere Vorderseite", das ist doch wohl: „er wandte uns einander zu".

Anhang.



I. Bíl-Dagan.

Das einzige sicher für DA-GAN existierende Ideogramm, oder, sagen wir lieber, graphische Aequivalent ist [cuneiform] (DA-GAN). Zwar haben mehrere Gelehrte gemeint, in *da*-[cuneiform]-*ni* (*da* + *ṅga* + *ni*) (I R 4, Nr. 15, Col. I, Z. 8—9) oder, wie Amiaud im *Journal Asiatique* 1882, Nr. 20, S. 233 schreibt, *da*-[cuneiform]-*ni* (d. i. *da-gan-ni* oder: *da-kar-ni*) eine phonetische Schreibung des Namens erblicken zu dürfen. So Oppert in der *Expédition en Mesopotamie* B. I pag. 270, Ménant, *Inscriptions de Hammourabi* Seite 77 (Quant à *AN IN KIT dagani* c'est Bel-Dagon), Schrader, *KAT.*[2] (S. 181: Ausserdem überliefert uns die altbabylonische Inschrift des Hammurabi (2 Jahrtausende v. Chr.) im Britischen Museum Col. I Z. 8. 9 auch die Aussprache Da-gan-ni) und endlich Amiaud l. c. S. 236, wo er *Ín-lil-da-gan-ni* durch Bel-Dagan übersetzt und S. 238, wo er im Zusammenhang damit sagt: Les dieux Anu et Dagan sont encore associés Layard I, 1 et dans R. I, 17, 10. Lassen wir hier vorläufig unerörtert, ob diese Stelle für eine Erörterung über den Namen des Gottes DA-GAN in Betracht kommen darf oder nicht. Soviel aber ist von vorne herein klar: Nicht *da*-[cuneiform]-*ni*, sondern nur *da*-[cuneiform] könnte zur Vergleichung herangezogen werden. Die oben citierte Stelle (I R 4, Nr. 15 Z. 6 ff.) heisst *Ḫammurabi gudía Ana Ínlil da-gan*(?)-*ni šíga Útu* d. i. *Ḫammu-*

rabi d. i. Berufener(?) des *Ana* und des *Inlil da-gan*(?)-*ni*, willfähriger [Diener] des *Utu*. Einem ev. Namen *Dagan* könnte nur *da-gan* entsprechen. Das (*n*)*i* als Erweiterung dieses Wortes wäre unerklärlich. Soll also in *da-gan*(?)-*ni* irgendwie der Gottesname *Dagan* gefunden werden, muss *ni* von *da-gan* getrennt werden und das Pronomen der dritten Person sein Da nun aber nicht übersetzt werden könnte: Berufener seines *Inlil-dagan*, so bliebe nur übrig *dagan* von *Inlil* zu trennen und zu übertragen: „Berufener *Ana*'s und *Inlil*'s seines *dagan*". Dieses „sein" (= *ni*) könnte sich dann geradesogut auf *Ana* wie auf *Ḫammurabi* beziehen. Dies im Voraus. —

Die Gruppe DA-GAN könnte, falls ursprünglich sumerisch, an und für sich gelesen werden *Da-gan*, *Da-kan*, *Da-ḫi* und noch anders, falls die zwei Zeichen einen Namen ausdrücken, dessen Laute in den einzelnen Zeichen einzeln nicht zum Ausdruck kommen, wie z. B. ein UR + SAG geschriebenes Wort *gud* auszusprechen ist. Aus hebräisch-philistäischem דגון auf die Aussprache *da-gan* zu schliessen, wäre nur dann erlaubt, wenn sich zeigen sollte, dass 1) DA-GAN einen semitischen Gottesnamen darstellt und 2) DA-GAN und דגון sich begrifflich wenigstens einigermassen decken. Die Wiedergabe des philistäischen Stadtnamens בית־דגון durch *Bît Da-gan-na* bei Sanherib (I R 38, 65) (cf. Schrader, *KAT.*[2] p. 181 und Delitzsch, *Paradies* 289) legt durch den *a*-Laut nach *g* gegenüber hebräisch-philistäischem *ō* (welches im Assyrischen meist als *u* erscheint) allerdings nahe, eine Beeinflussung durch einen dann anzunehmenden assyrischen Gottesnamen *Dagan* anzunehmen Aber palästinensisches ו wird auch sonst von den Assyrern als *a* wiedergegeben (cf. עמון = *Ammānu*) und das Fehlen des Gottesdeterminativs vor *Daganna* zeigt wenigstens, dass die Assyrer darin keinen Gott erkannten, was sie doch fast hätten müssen, falls sie einen Gott *Dagān* gehabt hätten. Dass den Assyrern, die *Bēt-Dagōn* hörten, kein assyrisches Wort wie *Dagān* einfiel,

scheint auch daraus hervorzugehen, dass sie dem hebräischen Wort noch den Vocal *a* anhängten, den das fragliche assyrische Wort DA-GAN nicht hat. Vergleiche ferner den Namen *Da-ga-an-ta-ka-la* auf den Tontafeln von *Tell-el-Amarna* (siehe Winckler in den *Sitzungsberichten der Berl. Akad. d. Wissensch.* vom 13. Dec. 1888 S. 1357) ohne Gottesdeterminativ, wogegen *Abd-Aśratum* (ibidem S. 1356—1357) vor *Aśratum* das Gottesdeterminativ aufweist. Diese Schwierigkeit könnte nur dadurch gehoben werden, dass man in DA-GAN nur einen Localgott, keinen allgemeinen assyrischen Gott sieht, weshalb er z. B. dem Schreiber des Sanherib nicht bekannt zu sein brauchte. Beachtenswert ist, dass der sogenannte *Dagān* nur bei einigen assyrischen Königen gefunden wird und zuletzt bei Sargon, der resp. dessen Schreiber auch sonst Interesse für Raritäten und Antiquitäten zeigen.

Ὠδάκων, ein Name des Fischmenschen (Eusebius, ed. Schoene 10, 17) ist schon wegen des *k* von דגון zu trennen, beweist also Nichts für ein diesem entsprechendes assyrisches Wort, dies um so weniger, als der assyrische DA-GAN auch Nichts mit einem Fischmenschen gemein hat. Vollends ist die Angabe im Buche *Tobit* in der hebräischen Version (siehe Neubauer, *Book of Tobit* p. 20 Z. 4), dass Sanherib von seinen Söhnen getötet wurde, als er לפני דגון טעותו d. i. vor seinem Götzen *Dagon* betete, als eine Verbalhornierung des hebr. Textes Jes. 37, 38 zu betrachten und beweist daher Nichts für einen assyrischen דגון.

Aus allem diesem folgt wenigstens Soviel, dass wir, falls nicht andere Momente von der oben angedeuteten Art hinzukommen sollten, über die Aussprache des Gottesnamens [Keilschrift] Nichts wissen könnten.

In Bezug auf den Charakter des *Dagān* (nennen wir ihn vorläufig ohne Begründung so, wie man es bisher tat) herrschen verschiedene Ansichten oder jetzt eigentlich nur die eine, die schon Hincks aussprach. Beeinflusst

durch die von Generation zu Generation wandernde fixe Idee von der philistäischen Fischgottheit דגון (cf. דג) (deren Existenzberechtigung erst bewiesen werden soll) hat MÉNANT noch im Jahre 1885 in der *Revue de l'histoire des Religions* (Band XI p. 295 ff.) eine Abhandlung über den assyrisch-babylonischen Fischgott *Dagon* geschrieben, ohne im Mindesten den Versuch zu machen, die Existenz eines Fischgottes dieses Namens zu beweisen, während TIELE in seinem *Compendium der Religionsgeschichte*[2] I, 82 von ihm als einem Gotte der Fruchtbarkeit spricht, natürlich auch nur durch hebräisch-philistäische Anklänge (דָגָן = Getreide) resp. SANCHUNJATHON (ed. WAGENFELD p. 18: *Δαγὼν, ὅς ἐστι Σίτων*) geleitet. Aber OPPERT hat vor nunmehr 30 Jahren in seiner *Expédition en Mesopotamie* Tom. II, 264 folgenden Satz: »Mais l'identité du [cuneiform] avec Dagan est demontré par la comparaison de toutes les inscriptions de Sargon avec celle du même roi à Nimroud. (Voyez LAYARD pl. LXXXVIII l 1)!« Also auf der einen Seite *Dagān* = *Bīl*, auf der anderen *Dagān* = *Ia*, dem „Antipoden“ *Bīl*'s! Die Discrepanz ist doch etwas allzu gross! Was ist da das Richtige?

Um dies festzustellen, sind Speculationen nutzlos und nur sorgfältiges Studium der in Betracht kommenden Texte kann möglicher Weise zu einem Resultat führen.

Der Name *Dagān* ist zu finden (1) im Namen des Königs *Išmī-Dagān* (einem semitischen Namen!); 2) auf dem Cylinder Nr. 245 bei DE CLERQ, *Cylindres orientaux*: *Dagān-a-bi apil Ibnī-Dagān arad Dagān* (in semitischen Namen!); 3a) in den Inschriften des ASSURNAṢIRPAL bei LAYARD (pl. I Z. 1), wo derselbe sich nennt: *nišīt Bīl u Ninib narām Anim u Dagān* d. i. der Günstling des *Bīl* und des *Ninib*, der Liebling des *Anu* und des *Dagān*, und I R 17, 10—11 in derselben Phrase; 3b) im Namen *Dagān-bīlu-uṣur*, dem Eponymen des Jahres 879, das ist während der Regierungszeit *Assurnaṣirpal*'s(!) (s. DELITZSCH, *Assyr. Lesestücke*[2], 88); 4) bei ŠAMŠI-RAMMAN (I R 29

(18—)19), wo dieser entweder die Göttin *Ku-tu-šar* oder den Gott *Ninib* als *šinat(d) Anim u Dagān* bezeichnet; 5) bei SARGON, *Cylinder* 1, wo sich dieser nennt: *Šarrukīn šaknu Bīl išakku naʾid Ašur nišīt īnī Anim u Dagān* d. i. Sargon der Statthalter *Bīl*'s, der ehrwürdige Stellvertreter *Ašur*'s, der Günstling *Anu*'s und *Dagān*'s, und ibid. Z. 6, wo es heisst: *ša íli Ḫarrāna ṣulūlašu itruṣuma kī ṣab Anim u Dagān išṭuru zakūtsu* d. i. „der über *Ḫarran* seinen Schirm ausstreckte und dem Wunsche *Anu*'s und *Dagān*'s gemäss ihre Steuerfreiheit(?!) verbriefte", ebenso in der *Stierinschr.* Z. 9—10 und *Bronceinschrift* Z. 13—15, den *Annalen* Z. 2; 6) in dem von DELITZSCH-SMITH, *Chald. Genesis* S. 113 in vorläufiger Uebersetzung mitgeteilten Fragment Z. 39, wo *Anu* und *Dagān* zusammengenannt werden; 7) in der *Götterliste* III, 66, Z. 14a Obv.; 8) III R 68, 21c und III R 67, 33a. Aus allen den angeführten Stellen ergiebt sich, dass *Dagān*, wo er in zusammenhängenden Texten mit anderen Göttern zusammengenannt wird, stets in Verbindung mit *Anu* erscheint, weshalb er nothwendiger Weise nach (babylonisch-)assyrischer Anschauung in einer engen Beziehung zu demselben gestanden haben muss. Weiter aber hat er auch eine solche zu *Ninib*, dem Gotte der aufgehenden Sonne. Denn bei ŠAMŠI-RAMMĀN l. c. heisst *Ninib*: *ilitti Kutušar*(?) *bīlti šinat(d) Anim u Dagān* d. i. Kind der *Kutušar* (?), der Herrin, *šinat(d)* des *Anu* und *Dagān*, wo also entweder *Kutušar*(?), die Mutter *Ninib*'s, oder dieser selbst als *šinat(d)* des *Anu* und des *Dagān* charakterisiert wird. *Anu* ist der Himmelsherr, *Ninib* als (Früh)sonne wenigstens auch am Himmel zu suchen. Es liegt daher von vorne herein die Vermutung nahe, dass auch *Dagān* sich dort aufhält; jedenfalls dürfte es einigermassen sicher sein, dass er irgendwie ein kosmischer Gott ist.

Eine andere Stelle der assyrischen Literatur lehrt mehr. III R 68, 21cd lesen wir: [cuneiform] | [cuneiform] *Bīl*. Darnach ist III R 67, 33ab zu ergänzen. Da das Zeichen [cuneiform] sich sicher nur auf das links von ihm stehende

Wort beziehen kann und anzeigt, dass dies auch rechts in Gedanken zu lesen ist, so erhalten wir folgende Aussage: *Da-gān* | *Da-gān Bīl*. Daraus lässt sich mit dem besten Willen nichts Anderes herausdeuten als: „*Dagān* hat keinen anderen Namen als *Dagān*, welcher = *Bīl* ist". Also ist *Dagān* höchst wahrscheinlich am Himmel zu suchen (resp. sein Machtbereich), er ist dasselbe wie *Bīl*, der zwar in der Religion Gott der Erde ist, aber in der Astronomie am Nordpol sitzt und Himmelsherr ist, wie בעל bei den Kanaanäern nicht nur, sondern auch einst bei den Arabern. Da uns nun Nichts dazu nötigt, in *Dagān* einen Gott zu suchen, der auf der Erde sein Verwaltungsgebiet hat und Nichts daher dazu berechtigt, ihn in dieser Hinsicht = *Bīl* zu setzen, vielmehr der Umstand, dass in den Inschriften (siehe oben) *Dagān* neben *Bīl* (dem Länder-*Bīl*!!) genannt wird, davon abrät, so bleibt nur übrig, auch in *Dagān* einen Himmelsherrn zu suchen und, weil = *Bīl* in dessen astronomischer uralter Funktion, vielleicht auch ihn an den Nordpol zu setzen. Daher die häufige Verbindung mit *Anu*, dem Herrn des Himmels, dessen astronomischer Ort der Nordpol der Ekliptik ist.

Wenn nun *Dagān* = *Bīl* in dessen mehr an seinen ursprünglichen Charakter erinnernden Bedeutung ist, dann liegt allerdings die Versuchung äussert nahe, ihn mit philistäischem דגון zu identificieren und demgemäss denselben endgültig als *Dagān* in das assyrische Pantheon aufzunehmen. Alle Nordsemiten haben ursprünglich als höchsten Gott den Himmelsherrn und Sonnenherrn. מלכם, מלך, כמוש und בעל sind nur verschiedene Namen für diesen Begriff. Die Philister sind ja freilich noch nicht absolut sicher als Semiten zu bezeichnen. Aber das Wahrscheinlichste ist und bleibt es, dass sie keines anderen Stammes als die Phönicier waren. Sie aber verehrten als höchsten Gott *Dagōn*. Da drängt sich Einem der Gedanke auf, *Dagōn* auch für einen Himmelsherrn zu erklären[1]) und

1) Darf man vielleicht die Worte SANCHUNJATHON's ed. WAGENFELD

mit assyrischem *Dagān* zu verknüpfen. Dann müsste der Name wohl semitisch sein, trotzdem, dass sich sumerische Etymologien für denselben finden liessen. Allerdings ist es unschwer, Anklänge an augenscheinlich sumerische Götternamen bei anderen semitischen Völkern zu finden. Ich mache hier nur aufmerksam auf den nordarabischen ذوالشرى = דושרא = *Δουσάρης* = *Διόνυσος*, der an sumer. *Dušara*, die Getreidegöttin, zufällig erinnert, an arabisches غول, welches sumerisches *ịgalla* (akkad. *mul*) = „böser Dämon" ins Gedächtnis ruft, wie nicht minder an arab. مرّيخ, in dem man das assyrische *Nír(i)gal* = *Nirīg* hat sehen wollen. Aber das sind doch Alles blosse Anklänge, die nicht als Beweise für Entlehnungen gelten dürfen. Demnach muss für *Dagān* — *Dagōn* dasselbe gelten. Wenn *Dagōn* identisch ist mit *Dagān*, kann dieser Name nur semitisch sein. Und das wird durch verschiedene Umstände höchst wahrscheinlich gemacht. Der Name kommt in sumerischen Inschriften sumerischer Könige nirgends vor. Der erste theophore Name mit dem Namen *Dagān* ist semitisch (*Išmí-Dagān* = *Dagān* erhörte). Es muss mit dem Gottesnamen und dem Gotte eine ganz besondere Bewandtnis haben. Warum nennen ihn nur drei assyrische Könige in ihren Inschriften und nie einer der späteren babylonischen? Aber beweist denn nicht die oben angeführte sumerische Inschrift Ḫammurabi's mit ihrem *Ìnlil* (= *Bīl*) *da*-GAN-*ni* zur Evidenz, dass *Dagān* sumer. Ursprungs ist? Ich behaupte: sie beweist gar Nichts. Denn 1) wird hier ev. *gan* durch ein anderes Zeichen als *gan* in *Da-gan* ausgedrückt, was es so gut wie gewiss macht, dass in dem *da-gan*(?)-*ni* des *Ḫammurabi* unser Gott *Dagān*

---

p. 18: *καὶ ποιεῖται* (nämlich *Οὐρανὸς*) *ἐξ αὐτῆς* (nämlich *Γῆς*) *παῖδας τέτταρας, Ἶλον τὸν καὶ Κρόνον, καὶ Βέτυλον, καὶ Δαγὼν, ὅς ἐστι Σίτων* in diesem Sinne deuten? Hier ist *Δαγὼν* Bruder des *Ἶλος-Κρόνος*, *Κρόνος* ist so ziemlich dasselbe wie *Anu* (der Himmelsherr), *Anu* aber steht in enger Beziehung zu *Dagān*!

nicht steckt; 2) braucht nicht *da-gan-ni* gelesen werden, da genau so gut *da-kar-ni* gesprochen werden kann; 3) endlich ist *Ḫammurabi* derjenige König, von dem wir eine Reihe Bilinguen in sumerischer und assyrischer Sprache haben, in dessen Sumerisch sich auch eventuell einmal ein babylonisch-assyrisches Wort hätte hineinschleichen können. Aber die Annahme ist nach dem eben Gesagten ganz unnötig. Will man doch gar zu gern den Umstand, dass *Ḫammurabi Inlil* (= *Bî'l*) *da-gan*(- resp. *kar*)-*ni* schreibt und dass *Dagān* = *Bî'l* ist, für nicht zufällig erklären trotz des eben Beigebrachten, dann steht noch die interessante Möglichkeit offen, anzunehmen, dass *Ḫammurabi* mit Bezug auf die Identität von *Bî'l* und *Dagān* Ersteren mit dem Attribut (was es bedeutet, kann ich nur vermuten) *dagan* belehnte. Wir hätten dann bei *Ḫammurabi* eine Anspielung, ein Wortspiel oder, mit anderen Worten, den ältesten historisch bezeugten Kalauer!

Mithin dürfte die Zeichengruppe DA-GAN *Da-gān* zu sprechen und dieses Wort gut semitisch sein (so gut wie *Šamaš* ohne *I'rāb*, was ja bei Eigennamen häufig der Fall ist), dürfte *Dagān*, statt einen Fischgott zu bezeichnen, der altsemitische Himmelsherr sein und endlich, gerade, weil dies, mit philistäischem *Dagôn* seinem Ursprung und seiner ursprünglichen Bedeutung nach identisch sein.

Nachtrag: Zu den auf pag. 452 f. aufgeführten Belegstellen für *Dagān* kann jetzt noch nachgetragen werden VA. 2577 (Berlin) bei WINCKLER, *Untersuchungen* 139, wo sich *Itti-Marduk-balāṭu nibīt* [*Anim?*] *u Da*[*-gān*] nennt.

II. Ninib, die Ostsonne.

Zunächst ein Wort zur Aussprache. Man hat sich jetzt ziemlich allgemein dazu verstanden, *Adar* zu lesen. (S. dazu SCHRADER (in d. *Berichten . . . d. K. Sächs. Ges. der Wissensch.* 1880) *Zur . . . Chronologie des Alexander Polyhistor u. des Abydenus* S. 19—23 Anm.) Zuerst wagte sich diese Lesung schüchtern hervor. Mit der Zeit vergass man die Gründe, auf denen dieselbe beruhte oder beruhen sollte, man gewöhnte sich liebgewonnenen Ansichten zu Gefallen daran und jetzt hat dieselbe das Glück gehabt, fast von allen Gelehrten angenommen, als etwas fast Selbstverständliches betrachtet zu werden. Um's in Kürze gleich zu sagen: „Die Lesung *Adar* beruht auf absolut Nichts“ [1]). Man fand früher einmal dafür in biblischem אדרמלך, einem der Götter von ספרוים, eine scheinbar vortreffliche Stütze. Aber kein Ziegelstein berichtet von *Ninib*(-*Adar*) als einem in *Sippar* so ganz besonders verehrten Gotte und, was das Schlimmste ist: HALÉVY hat in der *Z. f. Assyriologie* II, 401—402, wie mir scheint, ganz evident gezeigt, dass ספרוים (JESAIAS XXXVI, 19. XXXVII, 13; *Buch der Könige* II, XVII, 24 + 31, XVIII, 34, XIX 13) *Sippar* nicht sein kann, sondern höchst wahrscheinlich das in der babylonischen Chronik erwähnte

---

1) Siehe dazu SAYCE, *Babyl. Religion* S. 152 Anm.: » . . . The reading Adar is derived from the Biblical Adrammelech; but it is quite certain, that it is false«.

Šabara'in ist. Was es mit dem Namen אדרמלך des Sohnes des Sanherib auf sich hat (*Buch d. Könige* II, XIX, 37 und Jesaias XXXVII, 38) kann kein Mensch sagen. Es giebt so viele Composita mit dem Worte (*malku*) *malik* als Eigennamen, dass wir nicht im Entferntesten Grund dazu haben, in אדר gerade NIN-IB zu wittern. Siehe hierzu mutatis mutandis auch Lehmann, *De inscriptionibus cuneatis ... Šamaš-šum-ukīn* ... p. 47 Anm. 2 und meine Vermutung hierüber in der *Z. f. Assyriologie* II, 204.

Viel Positives, Sicheres kann auch ich nicht zur Lesung des Namens beitragen. Dass 𒀭 𒈦 (= NIN-IB) im Sumerischen *Maš* gelesen wurde, lehrt ja S[c] 1, Zeile 7. Aber so darf NIN-IB kaum wiedergegeben werden, da ursprünglich wenigstens (wie unten gezeigt werden wird) NIN-IB und *Maš* sich nicht decken. Da wir für 𒅁 in dem Ieogramm 𒀭 𒅁[1]) die Glosse *uraš* haben, dieses Ideogramm aber den NIN-IB nach II R 57, 31 c d als den NIN-IB *ša udazalî* d. i. „des Hellwerdens, des Tagesanbruchs“ (cf. *Wiener Z. f. d. Kunde des Morg.* 1888 S. 162) bezeichnet, so ist, weil NIN-IB ursprünglich und eigentlich (wie gleich nachgewiesen werden wird) die Morgensonne vor und kurz nach dem Aufgehen ist, *Nin-uraš* eine recht wahrscheinliche Lesung des Ideogramms. Aber eine andere, nämlich *Nin-ib*, scheint auch durch Gründe gestützt werden zu können. Dem sumerischen NIN-IB entsprechen nämlich II R 59, 7—8 die akkadischen Ideogramme [Keilschriftzeichen]-*a* und [Keilschriftzeichen]-*a*, zwei Gruppen, die gelesen werden können resp. *umun-dib-a* und *umun-dib*(?)[2])-*a* resp. *umun-lib-a* und,

---

1) Dass das 𒀭 vor *uraš* nicht nur Determinativ, sondern zugleich auch ein Teil des Namens ist, dass demnach der Gott nicht *Uraš*, sondern *Dingir-uraš* zu lesen ist (d. i. Gott des *uraš*), zeigt mit Wahrscheinlichkeit IV R 23, 44—45, wo sum.-assyr. *Ninib* akkad. 𒀭-*urai-a-gi* entspricht, also *uraš* als Genitiv zu fassen ist.

2) Zur eventuellen Lesung des Zeichens [Keilschriftzeichen] als *dib* siehe *Z. für Assyriologie* I, 307, A.

da 〈 = „Herr“, Herr aber im Akkadischen auch = *mul*, *mul-lib-a*. Da nun 〈 im Akkadischen dem *nin* des sumerischen NIN-IB entspricht, so könnte man vermuten, dass akkadisches *Umundiba* aus *Umunib* hervorgegangen sei (cf. 𒎏 = *nin* = *ninda*), wie eventuell zu lesendes *mul-lib-a* aus *mul-ib*, also *ib* im Akkadischen dem sumerischen 𒅁 entspreche, folglich dies im Sumerischen im Namen NIN-IB als *ib* zu sprechen sei, demnach der Name selbst *Nin-ib*.

Die vorgebrachten Gründe für beide Lesungen sind meiner Ansicht nach ziemlich gleichwertig und in Folge dessen zwei zu besprechende Umstände, die für die letztere und gegen die erstere Lesung sprechen, geeignet, die letztere zu empfehlen. Erstens nämlich ist es auffallend, dass 𒀭 𒅁 des Oefteren die Glosse *uraš* hat (cf. z. B. II R 57, 31 c; III R 68, Nr. 3, 55, wo nach Bezold's freundlicher Collation nach dem Zeichen 𒀭 kein 〈 zu lesen, wie III R bietet; cf. II R 54, Nr. 4, 35), nie aber 𒀭 NIN-𒅁, woraus mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit darauf geschlossen werden darf, dass hier das letzte Zeichen seinen gewöhnlichen Lautwert, nämlich *ib* hat. Zweitens aber giebt es neben (DINGIR-)IB = (*Dingir*-)*uraš* = *Anu* (II R 54, Nr. 4, 35; II R 54, Nr. 3, 4; III R 69, Nr. 1, 4) ein weibliches Pendant desselben (einigermassen = *An*(*a*)-*tu*), geschrieben NIN-IB (III R 69, 5a und II R 54, Nr. 3, 4), welches sicher *Nin-uraš* zu sprechen ist (da IB in DINGIR-IB = *Anu* gemäss II R 54, Nr. 4, 35 *uraš* zu lesen). Aber NIN-IB, der Sonnengott, ist durchaus unzweifelhaft nur männlich! Ein männlicher *Nin-uraš* als Sonnengott neben einem davon ursprünglich grundverschiedenen weiblichen *Nin-uraš* als Personification des empfangenden Erdprincips wäre einigermassen auffallend. Ich halte es daher für das Wahrscheinlichste, dass *Nin-ib* zu lesen ist und jedenfalls aus praktischen Rücksichten für das Zweckmässigste, so zu transcribieren. — Der ägyptische Name

Bu-kur(?)*-ni-ni-ip* bei Assurbanipal I, 105, in dem Brugsch, *Geschichte Aegyptens* S. 726 ff. den Namen *Bok-en-ran-ef* findet, hat natürlich mit unserer Frage Nichts zu tun, wie man früher wohl gemeint hat. (Siehe Delitzsch, *Paradies* Seite 317.)

Bis vor Kurzem gab es nur eine Ansicht über das Wesen des *Ninib*: Er galt für den Gott der Südsonne. Herakles, Sandan, Simson, selbst ihrem Wesen nach nicht ganz klar, und *Adar-Ninib* wurden in Folge chaotischer Vermischung zusammenhangsloser Ideen und einigermassen erstaunlicher Ignorierung der klaren und unmisverständlichen Angaben der Keilinschriften schlechthin vereinerleit. Ich führe hier einen der letzten Aussprüche über *Ninib*, die Südsonne an. Delitzsch sagt *Kossaer* S. 52: „Ueber das Wesen des babylonisch-assyrischen Gottes Adar herrscht noch immer grosse Unklarheit, obwohl die Keilschriftliteratur längst schon das Richtige erkennen liess. Der Gott Adar, welcher mit seinen beiden, zahllose Mal vorkommenden Ideogrammen *Bar* und *Ninib* vorzugsweise als der »Entscheider« oder der »Herr der Entscheidung« bezeichnet wird, ist der Gott der alles verzehrenden und versengenden Süd- oder Mittagssonne, im Grunde also die nämliche Gottheit, wie der Sonnengott, jedoch nach dessen ausschliesslich verderblichen Seite hin als verheerende, zerstörende Sonnengluth . . . .". Lhotzky (*Die Annalen Assurnazirpals* S. 20) führt als Hauptstellen für diese Auffassung Z. 5 der ersten Columne der Annalen Assurnasirpal's an, sowie Šamširammân Col. I, 9 und 25. Prüfen wir nun einmal diese Stellen.

Die erste lautet (s. I R 17, 5): [*Ana Ninib*] (*gugallu šam*)*ru ša lā uttakkaru sikir šaptišu mamlu rapšu abkal ilāni mudallu* [illegible] *bīl bīlī ša kippāt šamî* (*irsitim ḳātuššu pakdu*) d. h.: [*Ninib*] dem ungestümen Anführer, dessen (Lippen-)Wort nicht verändert wird, dem Gewaltigen, dem Robusten (Grossen), dem Weisen unter den

Göttern, dem Gepriesenen . . . ., dem Herrn der Herren, dessen Hand die Enden Himmels und der Erde anvertraut sind.

Die zweite Stelle lautet (s. I R 29, 9 + 25): [*Ana Ninib*] *ša lā iššananu kaškašu* d. i. [*Ninib*], der nicht erreicht wird, dem Gewaltigen, dem . . . . . . und (Zeile 25): (*āšib Kalḫi kiṣṣi illi ašri šumduli*) *šubat* d. i.: der da wohnt in *Kalḫu*, dem herrlichen Heiligtum, dem geräumigen(?) Orte, der Wohnung des . . . .

Also aus diesen Stellen schliesst Lhotzky (Delitzsch) auf NIN-IB als die Südsonne, weil derselbe hier als der bezeichnet wird. Dies Ideogramm soll aus dem Ideogramm für „Sonne" + dem für „Süden" bestehen. Aber Süden ist nicht . Erst wenn vor dies an und für sich *alū* und *miḫū* d. i. „Sturm" etc. bedeutende Ideogramm dasjenige für Wind, Windrichtung, Himmelsrichtung () gesetzt wird, bekommt man das Ideogr. für den Süden!! Zum Ueberfluss darf nun noch angeführt werden, dass nicht etwa nur die Sonne an und für sich, sondern sogar die aufgehende Sonne IV R 19, 48a genannt wird, was Zeile 49a einfach durch *Šamši* wiedergegeben wird! Daraus erhellt, dass dies Ideogramm für *Ninib* = „Südsonne" gar Nichts beweist und, da es andere Gründe für eine solche Deutung nicht giebt, diese in den Papierkorb wandern muss. Amiaud hat mir gegenüber brieflich die Vermutung ausgesprochen, dass *Ninib* die mit Wolken kämpfende Sonne ist, die Sonne hinter den Wolken. Dies schliesst er aus V R 16, 47ef: *ud(t)-gal-lu* = *ūmu irpū* (vgl. mit *ut-gal-lu* = *Ninib*[1]). S. hierzu dessen Bemerkungen in der *Revue Archéologique* 1888 auf der letzten Seite seines Aufsatzes

1) Lenormant, *Magic* S. 117, A. 4 sah in „*Adar*" „die nebelumhüllte Sonne". Dachte er an *adaru* = trübe, dunkel sein?

über Sirpourla). Dass *ūmu irpū* einen „wolkigen Tag" bedeutet, will ich nicht leugnen. Aber *gal-lu* bedeutet sonst bestimmt nur „Wind, Sturm", was die verschiedenen assyrischen Uebersetzungen des Wortes *alū*, *mihū*, *šūtu* aufs Deutlichste zeigen (siehe die Belege für dieselben bei Brünnow, *Classified list* Seite 54). Darüber, dass *šūtu* = „Wind", ist kein Wort zu verlieren. Der Umstand, dass die Südgegend *šūtu* heisst, sowie hebr. שׁוֹאָה beweisen, dass dieses Wort nur eine derartige Bedeutung haben kann. (Ebenso ist *iltānu* eigentlich ein Wind; siehe dazu *šāru iltānu* auf 82—9—18, 3737, oben S. 288 Z. 132.) Dass *mihū* auch nur = „Sturm", braucht ebensowenig erst bewiesen zu werden. (Siehe z. B. IV R 5, 26a: *sibū mihū šāru limnu* und Delitzsch, *Wörterbuch* 288 ff.) Dass endlich *alū* höchst wahrscheinlich = „Sturm", zeigt IV R 22, 10a, wo *alū* im Parallelismus mit *abūbu*. Also ist die eigentliche Bedeutung von *galu* jedenfalls „Sturm" — ohne Rücksicht auf die Richtung, woher er kommt, und *Ut-gal-lu*[1]) = *Ninib* kann nur heissen: die „Sonne (als) Sturm". Dass diese Auffassung nicht sinnlos ist, zeigt z. B. das Namensverzeichnis II R 57, wo Z. 61cd *abūb lā sāhri* d. i. „der nicht umkehrende (Flut)sturm" und Z. 76cd neben einander *Mir-mir* (d. i. z. B. *mihū* = „Sturm"; s. V R 11, 46 Col. II) und *Ut-gal-lu* als Namen des *Ninib* angeführt werden! Daraus dürfte sich wohl mit Sicherheit ergeben, dass das in Rede stehende Ideogramm den Gott als „Sturmsonne" bezeichnet. Dass damit seine Bedeutung als des Gottes der Schlacht und des Schlachtsturmes zusammenhängt, wird kein Fehlschluss sein. Warum *Ninib* die „Sturm-Sonne" genannt wird, kann zweifelhaft sein. Da er, wie wir im Folgenden nachweisen werden, die aus der

---

1) Zu den variierenden Ideogr. [cuneiform]-*u* (z. B. IV R 19, 48 a), [cuneiform]-*lu* (z. B. auf K 5070 + K 5240 + D.T. 5 gegen das Ende) und [cuneiform]-*lu* (z. B. III R 68, 33c nach Winckler's Collation) siehe Zimmern, *Busspsalmen* S. 14—15.

Finsternis sich zum Licht emporringende, also siegreich kämpfende Sonne ist, so ist eine Bezeichnung „Sturm“ für ihn durchaus seinem Charakter entsprechend. Indes auf diese Erklärung lege ich kein Gewicht.

Wenn wir nun eine neue Ansicht über den Charakter des Gottes *Ninib* äussern wollen und auch zu gleicher Zeit ihre Richtigkeit bis zur Evidenz zu erhärten bestrebt sind, so meinen wir dies nicht besser tun zu können, als, indem wir drei ziemlich umfangreiche Anrufungen an denselben hier transscribieren und mit möglichster Sorgfalt übersetzen. Dieselben enthalten Phrasen und Floskeln in Hülle und Fülle. Aber von diesen heben sich solche Ausdrücke scharf ab, die, weil charakteristisch, für *Ninib* charakteristisch sein müssen, solche insbesondere, die nur von ihm und nie von anderen Göttern gebraucht werden. Ob diese Attribute, Namen etc. des *Ninib* zur Zeit, wo sie demselben von den Assyrern gegeben wurden, noch verständlich waren, ob mit anderen Worten die ursprüngliche Bedeutung des *Ninib* z. B. zur Zeit Assurnaṣirpal's noch nicht vergessen war, das ist eine zweite Frage, die uns hier Nichts angeht.

(Siehe die Texte auf den folgenden Seiten.)

I.

I R 17, I, 1—9.

1. *Ana Ninib gišri dandanni ṣîri ašarid ilāni ḳardu šarḫu gitmalu ša ina taḫazi lā iššananu tibūšu aplu*

2. *rîštū ḫa-*ŠAL *tuḳ(u)matí bukur Nugimmud ḳarrad Igigi mamlu*[2]) *mālik ilāni ilitti Îkur murîm markas*

3. *šamî u irṣitim pitū naḳbî kābisi irṣitim rapašti ilu ša ina balūšu purussî šamî irṣitim lā ipparasu*

4. *munirbu ikdu ša lā înū ḳibît pîšu ašarid tupuḳāti*[3]) *nādin ḫaṭṭi u purussî ana napḫar kāl alāni gugallu šam-*

5. *-ru ša lā uštakkaru sikir šaptišu mamlu rapšu*[4]) *abkal ilāni mudallu*[5]) *Utgallu bîl bîlî ša kippāt šamî*

6. *irṣitim kātuššu paḳdu šar tamḫari alîlu*[6]) *ša tuḳ(u)matu ipîlu šullutu gitmalu bîl naḳbî u tāmāti*

Zur Uebersetzung und Transscription vergl. man LHOTZKY, *Annalen Assurnazirpal's* S. 2—3 und *Keilschriftliche Bibliothek* Band I, Seite 50 ff. Meine Uebersetzung weicht von den eben genannten ziemlich ab, indes nur wenig in den Punkten, die für uns in Betracht kommen. Aus diesem Punkte beschränke ich mich zur Rechtfertigung meiner Wiedergabe auf ein paar Anmerkungen.

Anmerkungen: 1) Zu *šarāḫu* = „strahlen“ siehe oben S. 105 f.

2) Zu *mamlu* = „stark“ siehe z. B. V R 41, 25 ab, wonach *mamlu* = *allalu* = *karradu* und K 2864 Obv. 5—6, wonach es = sumerischem *a-gal*, welches sonst = *lí'u* = „stark“.

I.

I R 17, I, 1—9.

Ninib, dem Ungestümen, Gewaltigen, Erhabenen, dem streitbaren, erlauchten[1]), einzigen Führer der Götter, dessen Ansturm in der Schlacht ohne Gleichen ist,

dem erst(berechtigt)en Sohne, dem Zermalmer (?) des Widerstandes, dem Erstgeborenen *Ía*'s, dem starken[2]) Kämpen der *Igigi*, dem Berater der Götter, der Ausgeburt von *Íkur*, der das Verbindungsband hält

von Himmel und Erde, der die (Wasser-)Höhlungen öffnet, der auf die weite Erde tritt, dem Gotte, ohne den Bestimmungen im Himmel und auf Erden nicht bestimmt werden,

dem Grossmächtigen (?), Starken (?), dessen Befehl nicht geändert wird, dem Fürsten der Weltteile[3]), der den Herrscherstab und Bestimmungen der Gesammtheit aller Städte verleiht, dem Vordermann, dem Ungestümen,

dessen Lippenwort nicht verwandelt wird, dem Starken, Robusten[4]), dem Weisen unter den Göttern, dem Gepriesenen[5]), der Sturmsonne, dem Herrn der Herren, dessen Hand die Enden Himmels und

der Erde anvertraut sind, dem Könige des Kampfes, dem Machtvollen[6]), der den Widerstand besiegt, dem Sieghaften, Einzigen, dem Herrn der (Wasser-) Höhlungen und der Meere,

---

3) Zu *tupuktu* = „Weltteil" siehe oben S. 163 f.

4) Eigentlich = „weit" (üppig gebaut).

5) *mudalli* = *mudtalli* kommt von der Radix *dalālu* = „preisen", wie *ASKT.* 129, 17—18: KA-TAR = *mudtallum* vgl. mit IV R 29, 16—18 b: KA-TAR = *dalīlu* ausweist.

6) *alīlu* wird mit *íllatu* = „Streitmacht" zusammenhängen. Dies letztere Wort mit חֵיל zu combinieren, verbietet weniger das aethiopische *ḫēla* = „invaluit" (mit *ḫ*) (denn im Arab. ist حَيْل und حَوْل (mit *ḥ*) = Kraft), als das doppelte *l*. Zu assyrischem *ḫaialtu* siehe oben S. 431 zu Z. 124.

7. *izzu lā pādū ša tibūšu abūbu sāpin māt nakirī mušamkit targigi ilu šarḫu ša lā inū milikšu*

8. *nūr šamī irṣitim mušpardū kirib apsī mu'abbit limnūti nušaknis lā māgirī muḫallik zaiarī ša ina puḫur*[1]) (?) *ilāni*

9. *šumišu ilu mamma lā inū kā'iš balāṭi ilu rīm(i)[n]ū*[2] (?) *ša sipūšu ṭābu āšib Kalḫi bīli rabī bīlia* —

1) Im Texte ein dem Z. für *puḫru* ähnliches Ideogramm, welches man für das Aequivalent von *ilānu* halten würde, wenn nicht der Zusammenhang die Annahme eines Schreibfehlers und die Lesung *puḫru* (*puḫur*) begünstigte.

Die oben durch den Druck hervorgehobenen Stellen genügen wohl schon, um sicher sagen zu können, dass *Ninib* weder die „Südsonne“ noch die „Sonne hinter den Wolken“ ist. Die Alles verzehrende Südsonne nennt man

II.

I R 29, 1—25.

1. *Ana Ninib bīli gašri*
2. *šagapiri šurbī itillī*
3. *karrad ilāni murīm*[1]) *markas šamī*

4. *u irṣiti muma'ir gimri*
5. *mudtalli*[2]) *Igigi mamli*
6. *šitraḫi*[3]) *ša lā immaḫaru*
7. *dannūsu ašarid Anunnaki*

Mit dieser Uebersetzung und Transscription vgl. jetzt LUDWIG ABEL's Wiedergabe in der *Keilschriftlichen Bibliothek* (herausg. von SCHRADER) I, S. 174 ff. und V. SCHEIL, *Inscription assyrienne . . . de Šamši-Rammân* IV. Zur Begründung meiner Auffassungen nur Folgendes:

1) Ich lese *mu-rim* = *murim*, indem ich an die √רום denke.

dem Starken, Schonungslosen, dessen Andrang der Flutsturm ist, der das Land der Feinde niederwirft, der die (Bosheit) Bösen (?) niederschlägt, dem erlauchten Gotte, dessen Ratschluss nicht verändert wird,
dem Lichte Himmels und der Erde, der das Innere des Weltmeers erleuchtet, der die Bösen vernichtet, der die Unbotmässigen beugt, der die Feinde zu Grunde richtet, dessen Namen unter allen[1]) Göttern
irgend ein Gott nicht ändert, der da Leben schenkt, dem barmherzigen[2]) Gotte, zu dem zu beten gut ist, der in *Kalḫu* wohnt, dem grossen Herrn, meinem Herrn —

2) [cuneiform]-*u* Fehler für [cuneiform] [cuneiform]-*u*. Das ergiebt sich aus K 128 (siehe unten), wo als Attribut des *Ninib* nach *rî'minû ḳâ'iš napšâti* erscheint.

nicht (lucus a non lucendo) „den, der da Leben schenkt“ und die von Wolken bedeckte Sonne nicht (lux a non lucendo) „den, der den *apsû* erleuchtet“ oder „Licht Himmels und der Erde“. Wir bringen nun den zweiten Text.

II.

I R 29, 1—25.

Dem *Ninib*, dem ungestümen Herrn,
dem grossmächtigen, erhabenen Fürsten,
dem Streiter der Götter, der das Verbindungsband [Himmels
und der Erde hält[1]), der Alles regiert,
dem Gepriesenen[2]) der *Igigi*, dem Starken,
dem Erlauchten(?)[3]), dessen Macht nicht überholt wird,
dem Befehlshaber der *Anunnaki* (*Ínukki*),

2) Zu *mudtalli* siehe oben S. 465 Anm. 5.

3) *šitraḫu* vielleicht = „stark“ (siehe LOTZ, *Tiglathpileser* S. 92 f.); sicher ist, dass *šarḫu* und *šarâḫu* den Begriff des Glänzens, Strahlens etc. ausdrücken (siehe oben S. 105 f.).

8. *allali ilāni šūpī*[1])
9. *ša lā iššananu kaškašu Ugallu*

10. *bîlu ṣîru rākib abūbi*
11. *ša kîma Šamši nūr ilāni*
12. *ibarrū kibrāti uršāni*
13. *ilāni ša namriri šitpuru*
14. *malū pulḫāti gamir imūḳi*

15. *gasrāti bukur Bîli tukulti*
16. *ilāni zārîšu binūt Išara aplu*

17. *šitluṭu ša ina burūmi*[2]) *illāti šurruḫu*[3])

18. *kakku*(?) *dalḫum* (?) (*dilḫum*?)[4]) *ilitti Ku-tu-šar*[5]) *bîlti*
[*šinat*(*d*?)

19. *Anim u Dagān ša lā uttakkaru*
20. *sīt pîšu dandannu ṣîru šurbū*

21. *rāš imūḳi ša šummuḫu mišrîti*

22. (*ṣ*)*ṣurru*[6]) *šumdulu*[7]) *karaš*[8]) *niklāti*

---

1) Zu *šupû* (jedenfalls auch) = „stark, gross" (von einer √ יפע = arab. [illegible] etc.: siehe oben S. 328) siehe V R 41, 15ab: *šupû* = *rabû*.

2) Zu *burūmu* = „(Nacht-)Himmel" siehe oben S. 6 ff.

3) Zu *šurruḫu* siehe oben S. 105 f.

4) SCHEIL liest, vielleicht mit Recht, GIŠ-*gal-lum* (= *gu*(*m*)-*gal-lum*?) (S. 33) = „geant". Falls *kakku dalḫum* zu lesen (▸ hat ja auch den Lautwert *dal*, *tal*: BRÜNNOW, *Classified list* Nr. 1) vergl. II R 43, 26def ff.? (Ist das dort hinter *kakku* geschriebene Zeichen das Zeichen für *dalāḫu*?) *Kakku dalḫum* = *Ninib* wäre mit *tukultu* = „Lanze" = *Ninib* in dem gleich zu übersetzenden Texte K 128 Z. 8 zu vergleichen.

5) Die Göttin heisst nach III R 38, 3a KU-TU-ŠAR! Das nach diesen Zeichen in unserem Texte zu lesende Zeichen wird mit V R 37, 27 + 32abc das Zeichen [cuneiform sign] = *bîltu* — *šarratu* sein, wozu stimmt, dass

dem grossen[1]) Helden unter den Göttern,
der seines Gleichen nicht hat, dem Mächtigen, der Sturm-
[sonne,
dem erhabenen Herrn, der auf dem (Flut-)Sturm einherfährt,
der wie *Šamaš*, das Licht der Götter,
die Weltteile übersieht, dem Starken
unter den Göttern, der Schreckensglanz aussendet,
mit Fürchterlichkeit erfüllt ist, dem Vollkommenen an un-
[gestümer
Kraft, dem Erstgeborenen *Bîl*'s, dem Horte
der Götter, seiner Erzeuger, der Ausgeburt von *Išara*,
[dem sieghaften
Sohne, der am (Nacht)himmel[2]) Helles erstrahlen
[macht[3]),
der verstörenden Waffe[4]), der Ausgeburt der *Kutušar*[5]),
[der Herrin, dem (der?) *šinat*(*d*?)
des *Anu* und *Dagān*, dessen Wort
nicht umgewandelt wird, dem Grossmächtigen, Erhabenen,
[Grossen,
der Kraft besitzt, welche die Glieder üppig schwellen
[macht,
einen (weiten[7]) d. i.) klugen Geist[6]), einen (Bauch[8]) d. i.)
[Verstand kluger Pläne

---

die Göttin KU-TU-ŠAR III R 38, 3a als *šar-ra*[*-tu*] bezeichnet wird. Dann aber muss das folgende Zeichen mit *na-ad*(*t*) zusammengelesen werden, wodurch den Ausführungen SCHEIL's (AMIAUD's) auf pag 33—34 zu Gunsten einer Deutung von *na-ad* an unserer Stelle = *na-wad* als „Liebling" der Boden entzogen wird. — Oder ist (SIG- =) *šik-na-at* (= Gebilde) zu lesen?

6) Entweder *zurru* = *zumru* (s. dazu IV R 20, Nr. 1, 8) = „Leib" zu lesen oder *zurru* resp. *ṣurru* = „Herz", „Inneres" (s LYON, *Keilschrifttexte Sargons* S. 65—66 und II R 36, 52ef etc.).

7) *Šumdulu* = *šundulu* (von *ušaddil*) ist in der Bedeutung „weit", „erweitert" oft bezeugt (cf. I R 57, Col. VIII, 12 + 35, STRASSMAIER, *Alphab. Verzeichnis* Nr. 6061, *Z. f. Assyriologie* I, 41 Z. 32). Siehe dazu LATRILLE in der *Z. f. Keilschriftforschung* II, 352f.

8) *Karšu* = „Bauch" als vermeintlicher Sitz der Intelligenz bekannt Ebenso ist *tîrtu* = „Verstand" eigentlich = „Bauchhöhle".

23. *kaškaš ilāni itillū āšib* (*alu*) *Kalḫi*

24. *kiṣṣi illi ašri šumduli*
25. *šubat Utgallu* —

III.

K 128 Obv.

(Mir von Dr. Bezold in zwei

1. *Nınib* (= [cuneiform]) *šurbū ilu ḳardu ašarid Anunnaki mu-*
[*ma'ır Igigi*
2. *daian kullatı sānık mithar*[*ı*][1]) *ili ikliti munammir iṭuti*

3. *pāris purussī* [?] *ana nīši apāti*[2])

4. *bi'lı šūpū mutīb ši'ri mātı ša ina ta*[1 Zeichen]-*ti-šu*
[*murṣu ṭi'i limnu*
5. *iḫḫazu tupkātı murṣu nakdu itūrru ašruššu*

6. *ri'minū* (*g*)*ka'iš napšātı muballıṭ mı*[-*tū-ti*?]

7. *tāmıḫ ki'tti u mīšari muḫallik* [*limnūti*?]

8. *šukudu*[3]) *lā nīḫu ša kullat aiabi i*[*abitu* (?)]
9. *ūmu ra*[*b*]*ū tamıḫ uṣ*(*s*)*rı*[ ]
10. *pārıs*(?) *purussī bar ū ti'ri*[*ti*]
11. *li'bu*[4])(?) *munnaḫzu ḳāmū lim*[*nūti*?]

1) *Sānik mithari*(*i*) übersetze ich mit „zuschliessend die Tür", weil sowohl *sikkūru* als auch *mahirtum* als Wörter für „Tür" bezeugt sind (II R 23, 1 + 12 c d) und *sanaku* = *idi'lu* ist (d. i. verriegeln, zuriegeln) (s. II R 23, 42 c d).

2) So vermute ich nach V R 21, 5 g h vgl. mit Fragm. 18 Obv. 4, wonach [cuneiform] (= *pukru*) = *apāti*. *Apāti* braucht kein Substantivum zu sein, sondern kann aus *nīši apāti* abgekürzt sein, wie *ṣalmat kakkadi* aus *nīši ṣalmat kakkadi*.

3) *šukudu* = „Lanze" schon aus Lotz, *Tiglathpileser* (siehe dort die

dem Starken unter den Göttern, dem Erhabenen, der da
[wohnt in *Kalḫu*.
dem prächtigen Heiligtum, dem geräumigen Orte,
der Wohnung der Sturmsonne —

III.

K 128 Obv.

Copien freundlichst mitgeteilt.)

Ninib, grosser, streitbarer Gott, Fürst der *Anunnaki*
[(*Înukki*), Beherrscher der *Igigi*,
Richter über Alles, der da zuschliesst die Tür[1]) vor
[der Finsternis, der das Dunkel erhellt,
der die Bestimmungen bestimmt den in Gemeinschaft[2])
[lebenden Menschen,
starker Herr, der dem Lande woltut, durch dessen ....
[Siechtum und böse „Kopfkrankheit“
die Weltteile ..... und ..... de Krankheit an
[ihren Ort zurückkehrt,
Barmherziger, der da Leben schenkt, die To[ten]
[lebendig macht,
der Recht handhabt und Gerechtigkeit, der die [Bösen?]
[zu Grunde richtet,
rastlose Lanze[3]), welche alle Feinde ver[nichtet],
grosser Tag, der Du hältst .... [ ]
der Du Bestimmungen bestimmst(?), der Du Befehle ... [ ]
angezündetes Feuer[4]), das die B[ösen?] verbrennt,

Erörterung zu Col. VI, 66) bekannt, hier Name des *Ninib*, entweder, weil er als Kriegsgott die Lanze führt, oder, weil ihm der Stern *kakkab-mišrî* = *šukudu* = *tartaḫu* heilig war bezw. mit ihm identificiert wurde (siehe hierzu oben S. 150 u. 151).

4) Diese Stelle sowie zahlreiche andere, in denen das Ideogramm [cuneiform] mit dem Masculinum des Adjectivs verbunden wird, zeigen, dass dasselbe ausser *išâtu* noch eine andere Lesung hatte. Zur wahrscheinlichen Lesung *li'bu* siehe *Z. f. Keilschriftforschung* II, 24 f.

12. *ša Kakkab-míšrī*[1]) *ina šamī́ zikiršu ina* [*g*]*imir Igigi šurbū*[*ti*]*ka*

13. *ina kullat kāla ilāni šu*[*un*]*nātu ilūtka* . . . . .

1) Zu dieser Identification von Gott und Stern siehe oben S. 151.

Betrachten wir nun diese drei Hymnen zusammen, so fällt ein Umstand sofort ins Auge, als allen dreien gemeinschaftlich, dass hier der Lobpreis *Ninib*'s als des Helden als Leitmotiv Alles durchklingt. Darauf bezügliche Erörterungen liegen uns hier fern. Mitten hineingestreut enthalten aber weiter alle drei einigermassen gleichbedeutende, aber doch so verschieden lautende andere Attribute, dass leicht erkennbar ist, dass die Gedanken die Worte, nicht die fertigen und uralten abgebrauchten Worte die Gedanken geleitet haben.

I) I R 17, 8 wird *Ninib* genannt „das Licht Himmels und der Erde, welches (der) das Innere des *apsū* erleuchtet“, I R 29, 11 f. „der wie *Šamaš*, das Licht der Götter, die Welt übersieht“ und K 128 Obv. 2 „der das Dunkel erhellt“, sowie Z. 11 ibidem „ein angezündetes Feuer, das die Bösen verbrennt“. Dass demnach *Ninib*, wie anch stets vermutet und geglaubt ward, ein Sonnengott ist[1]), steht ausser Zweifel. Dazu stimmt, dass nach V R 30, 20 addim. gh [cuneiform] = *šamšu*, sintemal [cuneiform] [cuneiform] = *Ninib*.

II) I R 17, 2 f. heisst er der erstgeborene Sohn des *Ía* (denn *Nugimmud* ist nach II R 58, Nr. 5, 54 = *Ía*), des Beherrschers des Wassers um und unter der Erde (wie auch *Marduk*, die Frühsonne, der erstgeborene Sohn des *Ía* ist!), heisst er die Ausgeburt *Íkur*'s d. i der Erde und vielleicht besonders der östlichen Erde, von der man, weil

1) Noch Diodor Lib. II, Cap. 30 weiss, dass der Planet Saturn von den Chaldäern ἥλιος genannt wurde. Bei den Babyloniern galt er aber als der Stern des *Ninib*! (Also *Ninib* = ἥλιος.) Cf. oben S. 115 f.

dessen Name am Himmel *Kakkab-mišri*[5]) (event. *šukudu* [*tartaḫu*) ist, Du, von dessen Grossmächtigkeit unter [allen *Igigi*, von dessen Gottheit unter allen Göttern insgesammt er- [zählt wird . . . .

die Sonne hinter derselben auftauchte, zuerst den Eindruck eines Berghauses (*Íkur*) bekommen konnte, wird er bezeichnet als der, welcher das Verbindungsband (den Verschluss?) Himmels und der Erde hält, der die (Wasser-) Höhlungen öffnet, der auf die weite Erde tritt. Das weist Alles nach Osten auf *Ninib* als die aufgehende Sonne hin, welche die Tür des Himmels öffnet (wie dies die aufgehende Sonne *Šamaš* tut!), die aus dem *naḳbu*, dem unterirdischen Wasser herauskommt, die scheinbar beim Aufgehen die Erde betritt. Aehnlich nennt ihn I R 29, 3 „den, der den Verschluss (? s. o.) Himmels und der Erde (nämlich zwischen Himmel und Erde) hält". Ebendort Zeile 17 wird von ihm gesagt, dass er am (Nacht)himmel Helligkeit erstrahlen lässt. Das weist abermals auf die Sonne des Ostens hin. Endlich tut dies auch ebenso unzweifelhaft K 128, 2 mit den Worten „der da zuschliesst die Tür vor der Finsternis", „der da erleuchtet das Dunkel". Also immer die Ostsonne, die Sonne des Aufgangs, nie eine leise Hindeutung auf eine Mittags- oder Nachmittagssonne. Man könnte in den Worten (K 128, 11) *ḳamū lim*[*nūti*] „das die Bösen verbrennt" einen Hinweis auf die „Alles verzehrende Mittagssonne" sehen. Aber in Babylonien brennt auch die frühe Morgensonne schon und der Ausdruck wird ganz bedeutungslos durch den ihm vorhergehenden *li'bu*(?) *munnaḫzu* = „angezündetes Feuer"; denn er beweist, dass dieses Sonnenfeuer als eben angezündet zu betrachten ist d. h. also für die eben aufgegangene Sonne zu halten ist.

III) Heisst *Ninib* I R 17, 9: „der da Leben schenkt, der barmherzige Gott", K 128, 6 der „Barmherzige, der da Leben schenkt, die Toten lebendig macht" und ibidem

Zeile 4—5 „der, durch dessen .... Siechtum und böse „Kopfkrankheit" .... die Weltteile .... und .... nde Krankheit an ihren Ort zurückkehrt". Solche Ausdrücke passen wie die Faust aufs Auge für einen „Gott der Alles verzehrenden Südsonne", schliessen diese vielmehr aus; denn diese ist nicht barmherzig, diese macht nicht lebendig, diese führt die Pest herbei (als *Nirgal*), diese tötet. Aber die Morgensonne macht lebendig und die Morgensonne ist barmherzig; denn sie bringt das Licht, wonach die Menschen sich sehnen. Darum heisst auch *Marduk*, die Sonne des Frühjahrs und der Frühe, sowohl der Lebensspender, als auch der Totenerwecker, als auch der Barmherzige. Darum ist er der Heiler der Kranken.

Also *Ninib* ist sicher die Sonne im Osten, die Sonne, während sie aufgeht. Deshalb wird derselbe auch II R 57, 31d als der *Ninib* des *udazalī* d. i. „des Tagwerdens" bezeichnet (s. dazu meine Erörterung in der *WZKM*. II, 162), darum heisst seine Gemahlin II R 59, 10a u. b respective *Ugun*(= *Nin*)-*zali* und *Nin-uda-zali*, das ist „Herrin des Hellwerdens", und, wie *Ninib*, der Gott der aufgehenden Sonne, der Totenerwecker heisst, so ist *Nin-tin-duga* (akkadisch *Ugun* (= *Nin*)-*ti-diba*) (d. i. „Herrin, welche die Toten erweckt") ein häufiger Beiname und Name der *Gula*, der Gemahlin der *Ninib* (cf. z. B. IV R 19, 7—8b und V R 52, Col. IV, 15 + 7)[1]. Ein Umstand darf hier

[1] Schwerlich darf man hiermit den eigentümlichen Namen des *Uraš*- resp. *Dingir-uraš*-Tempels in *Dilbat Í-i*-DÍ-*Anim* (I R 65, Col. II, 46; V R 34 Col. II, 31), der als „Tempel des Auges des *Anu*" gedeutet werden könnte, zusammenstellen. Denn, so wunderschön *Ninib*, die Ostsonne, nach indogermanischer Vorstellungsart als Auge des *Anu*, des Himmels, gedacht werden könnte, so wenig ist eine derartige Anschauung den Semiten geläufig (trotz GOLDZIHER, *Mythos bei den Hebräern* 126—127). Weiter ist die Lesung *I-i-di-Anim* (cf. HOMMEL, *Semiten* 236 Anm. 1 und LEHMANN, *De inscriptionibus — Šamaš-šum-ukin* 37) durchaus nicht sicher zu nennen, ferner erst recht nicht die Deutung von ev. *i-di* als eines sumerischen Wortes (es könnte z. B. *i-bi* gelesen werden und dies mit der √ *abū* zusammenhängen) und endlich wissen wir nicht, ob der Gott *Uraš*, der in *Dilbat* verehrt wurde, zunächst *Anu* oder zunächst *Ninib* ist!

nicht übergangen werden, der, so sonderbar er ist und so sehr er unser scheinbar absolut festgestelltes Factum wieder umzustossen droht, doch gerade dasselbe zu bestätigen geeignet ist: 𒀭𒈦 𒈦 (und das ist doch NIN-IB) wird III R 53, 33b in einer Glosse als gleichbedeutend mit der „untergehenden Sonne“ bezeichnet! Aber, dass das oben vom *Ninib* Ausgesagte nicht auf eine untergehende Sonne passt, das sieht Jeder. Es bleibt da Nichts übrig, als die Annahme, dass die Morgensonne des Horizontes, weil ihrer Erscheinung nach der Abendsonne des Horizontes gleich, mit dieser identificiert wurde.

Aber *Ninib* ist nicht nur die aufgegangene Ostsonne, sondern auch die Ostsonne unter dem Horizonte. Er heisst I R 17, 8 „das Licht Himmels und der Erde, das oder der das Innere des *apsū* erleuchtet“. Der *apsū* liegt jenseits und unter der Erde. Folglich muss auch die Sonne, die ihn erleuchtet, unter der Erde stehen, folglich auch die Ostsonne noch vor ihrem Aufgange *Ninib* heissen, vielleicht von dem Augenblicke an, wo es am Morgen hell zu werden beginnt. Darauf deuten auch die oben p. 474 erwähnten Namen *Ninib*'s und seiner Gemahlin. —

Endlich hängt der Charakter *Ninib*'s als des Kriegsgottes mit seinem solaren Charakter zusammen. Der Gott, der die Finsternis, die Feindin des Menschen, bezwang und bezwingt, wurde der heldenhafte Anführer seiner Verehrer gegen ihre nächsten Feinde, die Menschen.

III. Nír(i)gal-Ur(a)gal.

Dass der Gott von *Kutū-Kūth(ā)*, der Herrscher der Hölle, der Krieger und Pestgott, ungefähr *Nírgal* hiess, ergiebt sich aus der Angabe der Bibel, wonach נֵרְגַל der Gott der Kuthäer war (2 *Könige* 17, 30), weiter aus den Namen נֵרְגַל שַׁרְאֶצֶר und *Νιριγλίσαρος* etc. (s. Oppert, *Expédition en Mesopotamie* I, 219 und II, 324 und Schrader, *ABK.* 128 f., *KAT.*² 410, *Sitzungsberichte der K. Pr. Akad. d. Wissensch.* 1887, p. 606), in deren erstem Teile nach den babylonischen Ideogrammen der Name des Gottes von *Kutū-Kūth(ā)* enthalten ist, endlich aus den mand. Namen ניריג und נירגיל und den syr. נ(א)ריג (Nöld.) und نرغال (bei Albīrunī, *Chronologie orient. Völker* ed. Sachau p. 192) für den Planeten Mars, der ja mit dem Gotte von *Kutū-Kūth(ā)* verknüpft ward (siehe oben S. 135). Aramäisches ניריג, griechisches *Νιριγλι-σαρος* und das raphierte ג in נֵרְגַל machen es wohl sicher, dass die genaue Aussprache des Namens nicht *Nírgal* (*Nergal*), sondern *Nírigal* (*Nerigal*) war. —

Man hält den Namen für eine Composition aus *Ní* + *uru* + *gal* = älterem *Ní* + *unu* + *gal* = „Machthaber der grossen Stadt" oder besser: „Wohnung" d. i. der Totenwelt. Die Babylonier und Assyrer haben wohl an eine derartige Etymologie gedacht. Das dürfte sich daraus ergeben, dass sie *kabru* = Grab (event. = Unterwelt, siehe o. S. 222) durch UNU (= ÍŠ) mit hineingesetztem GAL

ausdrücken (siehe Brünnow, *Class. list.* Nr. 4781 und oben S. 217 f.), dagegen in dem Ideogramm für *Nírgal ša ḳabri* (siehe III R 67, 69cd) offenbar das Wort *ḳabru* durch UNU + GAL bezeichnen. NÍ = [cuneiform] in diesem Ideogramm ist zwar bis jetzt nur in der Bedeutung „Stärke“ oder „stark“ bekannt (siehe S^{b} 2, 14 und 83, 1—18, 1331 Obv. Col. II, 6: bei Bezold in den *Proceedings of the S. of Bibl. Arch.* Dec. 1888 und vgl. V R 43, 37cd: NÍ-DAR = *imuḳ līti*). Vielleicht liesse sich aber [cuneiform] [cuneiform] = *šakkanakku* = „Statthalter“ heranziehen, insofern dies Ideogramm denselben als den „Gebieter-Knecht“ d. i. den „abhängigen König, Fürsten“ bezeichnen könnte. In der Tat wird nun auch II R 59, Rev. 37 *Nírgal* wie durch sumerisches NÍ + UR(N)U + GAL, so durch akkadisches (neusumerisches) [cuneiform] d. i. Herr + URUGAL bezeichnet. —

Dieser Gott hat mannigfache Functionen. Er ist zunächst Fürst der Hölle, wie schon oben bemerkt. Siehe z. B. IV R 26, 3a und II R 59, Rev. 37, wo er, wie schon erwähnt, [cuneiform] d. i. *u(mu)n-Urugala* = „Herr der Totenwelt“ genannt wird. — Ebenso bekannt ist er als Kriegsgott. Siehe z. B. IV R 26, 2a, wo er *ḳarradu abūbu izzu sāpin māt nukurti* d. i. „Krieger, starker (wütender) Sturm, der das feindliche Land niederwirft“ genannt wird Aus diesem Grunde heisst auch der ihm heilige Planet Mars *Gud(-ud)* = *Ḳarradu* = Krieger (II R 48, 53ab[1]), V R 31, Nr. 3, 13—14) und deshalb teilten die griechischen Gelehrten weiter den Planeten Mars ihrem Kriegsgotte Ares zu (siehe oben S. 135). Als Kriegsgott hat er das Ideogramm [cuneiform] [cuneiform] = DINGIR-UGUR = „Gott mit dem Schwerte“ (genannt *ḫa-a-a-*[cuneiform]: III R 67, 70cd?). — Mit diesen seinen Functionen ist wohl eng zu verknüpfen die als eines „Zerstörers“ überhaupt und eines Würgers und

1) Vgl. II R 49, Nr. 3, 44, wo vielleicht nicht *bibbi* | *Ḳarradu*, sondern *bibbi Ḳarradi* d. i. Planet des *Ḳarradu* = Mars-*Nírgal* zu lesen.

Todesgottes im Besonderen. Als Zerstörer wird er durch *A-ri-a*[1]) bezeichnet. Siehe V R 46, 19cd, wonach *Nírgal* gerade als Gott von *Kutū Aria* heisst, und siehe zur Bedeutung des (Ideogramms und) Wortes *aria* K 2924 Rev. bei PINCHES, *Texts* Seite 20: *a-ri-a* = *ḫarābu*. Eben dies drückt auch sein Ideogramm GALU (= Mensch) + [cuneiform sign] aus[2]). Denn [cuneiform sign] ist das Ideogr. für „süss" („Honig"), wie bekannt; „süss" heisst aber im Sumerischen auch *aria*

---

1) Oben (S. 311 A.) habe ich einen Erklärungsversuch des Ideogramms oder Zeichens A für den Löwen am Himmel in Aussicht gestellt, den ich in diesem Abschnitte geben wollte. Ich dachte damals daran, in A eine Abkürzung für *A-ri-a* = *Nírgal* zu sehen, weil *Nírgal* der Gott der glühenden Sonnenhitze ist, die symbolische Darstellung dieser aber durch einen wütenden Löwen und in Folge davon die Verknüpfung des Löwen am Himmel, in welchem die Sonne in der heissen Jahreszeit stand und steht, mit *Nírgal* äusserst nahe lag. Mittlerweile aber bin ich auf S. 317 A. zu der unstreitig allein richtigen Ansicht gelangt, dass A für *arū* = „Löwe" steht. (Vergleiche zu diesem Worte *Nimrodepos* pag. 14, 19: *ṣu-pur a-ri-i ṣu-pur-a-šu* d. i. „seine Kralle ist die Kralle eines . . . . . ." und ibidem pag. 74, 20—21: *kīma a-ri*[ ] *kīma nīšti* = „wie ein . . . . . ., wie eine Löwin" und hebr. אריה; s. dazu DELITZSCH, *Prolegomena*, Verbesserung zu p. 32). Ich sage deshalb wohl mit Recht „allein richtig", weil das Zeichen KU für den Widder am Himmel, das ich (vgl. oben S. 310 A.) in diesem Abschnitte nach Analogie des aufzugebenden A = *Aria* mit KU(*-ru*)*-na* (d. i. *Duruna*) verknüpfen wollte (s. dazu III R 68, 9a; III R 55, 9b und K 48 Rev. 3, wo *Inmišara*, der Gott des *Lulim* d. i. Widders (o. p. 60f.), der *markas rabū* des *Duruna* genannt wird) sicher = *ku*[*sarikku*] = „Widder" ist. Siehe zu diesem Worte oben S. 317 Anm. und zur Bedeutung des Wortes beachte, dass das Ideogramm *alim* für *kusarikku* II R 6, 7cd mit der Aussprache *ditānu* vor *lulim* = „Leitschaf" (einer anderen Bezeichnung unseres Widders am Himmel: oben S. 60f.) genannt wird. A = *arū* und KU = *kusarikku* stützen sich gegenseitig.

2) Siehe dazu II R 59, 22ef: (*Galu-*)[cuneiform sign] = *Latarak* und V R 46, 22ab, wonach die Sterne, genannt (*Galu-*)[cuneiform sign] und *Latarak*, dem *Sīn* und *Nírgal* gehörten. Da nach V R 46, 4—5ab die „grossen Zwillinge" d. i. unsere Zwillinge am Himmel ausser mit zwei Hypostasen des *Nírgal* (siehe oben S. 62ff.) auch mit *Sīn* und *Nírgal* verknüpft werden, so dürften (*Galu-*)[cuneiform sign] und *Latarak* auch die beiden Zwillinge bezeichnen.

(II R 26 Nr. 1 add. s. auch Strassmaier, *Alph. Verzeichnis* Nr. 1928). Also kann (GALU) auch *aria* gelesen werden und darum auch „Zerstörer“ bedeuten. — Zu *Nírgal* als Todesgott siehe z. B. III R 60, 113 (: *Nírgal ikkal mūtānī́ ina māt nakri ibašū* d. i. „*Nírgal* wird fressen, Seuchen werden im Lande des Feindes sein“) und III R 61, 57—58 (: *kalbī́ imātu Nírgal nīši ikkal* = „die Hunde werden sterben und *Nírgal* wird die Menschen fressen“). Im Besonderen führt *Nírgal* als Gott des Todes die Seuchen herbei. Darum heissen *Lugal*-ÍDIN-NA (welcher = *Nírgal* gemäss V R 46, 6cd) und *Latarak* (welcher nach dem eben Bemerkten = *Nírgal*) III R 69, Nr. 3, 65 und 66 die *ašakku* = „Pest“ (?, jedenfalls irgend eine Seuche) des *Anu* und nach III R 67, 74cd ff. hat *Nírgal* verschiedene Namen als Gott der *ṭi'u* d. i. irgend einer bösen Krankheit. Der eigentliche Name für ihn als Gott der Pest und anderer Seuchen ist *Ura*(*gal*) (*Gira*(*gal*))[1]. Siehe z. B. V R 3, 125 ff.: *ina paṭri Ninib ḫanṭi miḳit išāti* (??) *ḫušaḫḫi lipit Ura* (*Gira*) *uḳattā napšatsun* = „durch das flammende Schwert des *Ninib*, durch Feuerbrand, durch Hungersnot — und durch die (Niederwerfung?) Berührung des *Ura* werde ich ihrem Leben ein Ende machen“ und V R 4, 79: *pagrī́ nīši ša Ura ušamḳitu* d. i. „die Leichen der Leute, die *Ura* hatte niederstürzen lassen“. —

Wir haben demnach den *Nírgal* 1) als Gott des Totenreiches, 2) als Gott des Todes und zwar ganz besonders des massenhaften Todes, darum jedenfalls auch der Seuchen und der Pest, 3) als den des Krieges. Wenn er 4) als der Zerstörer überhaupt bezeichnet wird, so kann das zunächst mit seiner Eigenschaft als Kriegsgott, wie mit der als Gott der Seuchen etc. zusammenhängen. Es erhebt sich nun die Frage, was die ursprüngliche Bedeutung

---

1) Zur directen Gleichsetzung von *Nírgal* und *Ura* = *Uragal* siehe III R 68, 20ef: *Uragal* = *dam-bi*(!) *Nírgal* d. i. *Uragal*, ihr Gemahl, [nämlich] *Nírgal*.

Nírgal's ist, ob er etwa ursprünglich als Gott der Seuchen, dann des dadurch herbeigeführten Todes zu betrachten ist und darum einerseits Gott des Krieges ward, weil in diesem der Tod vor Allem seine Tätigkeit entfaltet, andererseits aber Gott der Unterwelt, des Aufenthaltsortes der von ihm Erschlagenen, oder, ob er zunächst als Gott der Unterwelt zu denken ist und dann erst in zweiter Linie als der den Tod durch Pest und Krieg bewirkende Gott, oder, ob endlich die Beziehung der verschiedenen Functionen zu einander noch anders zu denken ist. Die zweite dieser Annahmen ist sehr wenig wahrscheinlich Es würde babylonischer Vorstellung kaum entsprechen, den König der Schatten in einen Krieger umzuwandeln, während die Vorstellung eines Kriegers und Würgers sich wohl vereinigen lässt mit der später hinzugetretenen eines Herrn der Totenwelt.

Zu dem kommt noch, dass die übrigen im Totenreiche hausenden Götter, ausser *Ninkigal* = *Allatu*, die nur Göttin der Totenwelt ist, nämlich: *Tammūz-Du'ūzu*, GIRA (*Gira*?) = 𒄊), *Ítana* und *Inmišara* erst aus der Oberwelt in die Unterwelt versetzt worden sind oder rein chthonische Götter überhaupt sind. Von *Du'ūzu* kann nicht bezweifelt werden, dass er urspr. der Gott der Frühlingsvegetation ist, die in seinem Monate, dem *Tammūz-Du'ūzu* hinstirbt (s. o. S. 197 f.), weshalb dieser dann in die Unterwelt hinabgeht. Der Gott 𒀭 𒄊, der nach IV R 49, Nr. 2, 53 in der Unterwelt haust, dürfte identisch sein mit dem Flurengotte 𒀭 𒄊. Siehe zu diesem Haupt, *ASKT.* p. 105 Z. 10: 𒀭 𒄊 *du Utu sib nig-nama-gi* = GIRA *apil Šamaš rī'ū mimma šumšu* d.i. „GIRA, Sohn des *Šamaš*, Hirte von Allem, was es giebt", V R 50, 53 b: *būl* 𒀭 𒄊 d. i. „Vieh des Gottes GIRA" (wo event. „Vieh des Feldes" übersetzt werden könnte) und *Nimrodepos* 8, 38, wo es von *Íabanī* heisst, dass er bekleidet war wie 𒀭 𒄊. Dieser Gott

ist also etwa mit Pan zu vergleichen. Weiter wird *Ítana*, der ebenfalls nach IV R 49, Nr. 2, 53 in der Unterwelt wohnt, schwerlich von *ídina* = „Feld" zu trennen sein. Zu dem chthonischen Gotte *Inmišara* endlich, der auch Gott des Totenreiches, siehe oben S. 60 f. u. u. p. 485 A. 2.

Man könnte nun darauf verfallen, *Nírgal* ebenfalls für einen ursprünglichen Flurengott zu erklären. Denn es lassen sich in der Tat allerlei Umstände hierfür anführen, die auf den ersten Blick bestechen. Erstens nämlich werde, so könnte man sagen, *Nírgal* mit einem Gotte identificiert, der genau so geschrieben werde, wie der eben genannte Flurengott. Siehe hierzu K 170 Rev. 15 bei BRÜNNOW, *Class. list* Nr. 9190 und den auch von SAYCE, *Bab. Religion* p. 311 f. übersetzten Text, wo *Nerra* (doch wohl = GIR-*ra* oder *Gira* (resp. *Ura*)) „warrior" genannt wird, wie auch *Nírgal* als Kriegsgott so oft. Damit liesse sich zusammenstellen, dass sowohl dieser als auch *Nírgal* in der Unterwelt hausen. Zweitens werde *Nírgal* mit *Lugal*-ÍDIN-NA identificiert (V R 46, 6cd), welcher Name doch gar nicht anders erklärt werden könne als „König des Feldes" und drittens endlich heisse *Nírgal* dazu noch *Lugal*-[cuneiform sign] (V R 46, 20cd), ein Name, der mit aller Entschiedenheit auf die Bedeutung „König des Feldes" hinweise, da [cuneiform sign] ja ein Synonym von *ídina* = „Feld" sei. Allein diese Anzeichen sind trügerisch. Was zunächst die Identification des *Nírgal* mit dem Gott GIRA ([cuneiform sign]) betrifft, so könnte dieselbe erst dadurch veranlasst worden sein, dass beide in der Unterwelt hausen. Viel wahrscheinlicher aber ist es, dass GIRA = *Nírgal* mit GIRA, dem Flurengotte gar Nichts zu schaffen hat und dass der Name mit jenem GIRA zusammenhängt, welches in *Lugal*-GIRA = *Nírgal* vorliegt, von dem wir u. p. 482 ff. sprechen und dabei jeden-

1) Zu *Lugal*-GIRA und *Lugal*-ÍDINA = *Nírgal* vgl. SU-GIRA-KI und SU-ÍDIN-KI = *Su*-[cuneiform sign]-*tum* (II R 50, 48—49cd).

falls nachweisen werden, dass es nicht = [illegible] = „Feld“ sein kann. Was nun den zweiten Namen anbetrifft, nämlich *Lugal*-ÍDINA, so beweist der Umstand, dass (wie oben p. 479 erwähnt) *Nírgal* als *Lugal*-ÍDINA Gott der Pest ist, die Unmöglichkeit, darin einen Flurengott zu erkennen. Da ÍDINA auch den Lautwert *ru* hat (siehe *Z. f. Assyriologie* I, 265), *ru* aber wohl mit diesem Ideogramm, wie *aria*, = *dašāpu* (s. Strassmaier, *Alph. Verzeichnis* Nr. 1928?) ist, endlich, wie oben besprochen, *Nírgal* den Namen *Aria* (und *Gal-aria*?) hat, so dürfte *Lugal*-ÍDINA *Lugal-ru* ev. auch *Lugal-aria* (= der zerstörende König) gelesen werden. Was endlich den dritten Namen *Lugal*-GIRA betrifft, so giebt V R 46, 22cd an, dass er in MAR-KI *Šarrapu* genannt werde d. i. der „Brenner“, beweist also, dass *Nírgal* nicht als Gott des Feldes, speciell vielleicht gar der Vegetation so genannt sein kann. Ich glaube, wir können genau feststellen, was GIRA in *Lugal*-GIRA bedeutet. GIRA-*tur-ruš* d. i. ein wütender kleiner GIRA wird IV R 5, Col. I, 17 ff. wiedergegeben durch *nimru iz*[*zu*] = „wütender Panther“, GIRA-*gal-lu* aber ist bekanntermassen = „Löwe“ = *ur-maḫ-ḫu* (siehe oben S. 66 und unten S. 490). GIRA bedeutet also jedenfalls „reissendes Tier“ (ein zum Hunde- oder zum Katzengeschlechte gehöriges Tier). Das ist aber nicht die Grundbedeutung. II R 19, 38—39a wird es durch *namru* (!) wiedergegeben. Hier ist *namru* unmöglich durch „Panther“ zu übersetzen und, da *namāru* im Assyrischen „wüten“ heisst (cf. *ūmu na'ri* für *ūmu namri* = (*mul*) UTU-KA-GAB-*a*: V R 46, 43ab, womit KA-GAB-*a* = *nadru* = „wütend“: II R 6, 8—9ab zu vergleichen), so wird GIRA = *namru* „wütend“ bedeuten, spec. vielleicht „wütend wie ein reissendes Tier“. (Cf *labbiš annadir* = „ich geriet in Wut wie ein Löwe“.) Wäre die Aussprache *gir* des uns beschäftigenden Zeichens richtig, so würde dieses Resultat aufs Schönste dadurch bestätigt werden, dass *gir* (mit einem anderen Zeichen geschrieben) = *mir* = *izzu* = „wütend“ ist und dass gerade *gir* = [illegible]

im Akkadischen = *mir* ist. (Cf. oben auch *nimru izzu.*) Wie dem auch sei, Namen wie der „Wütende" oder der „wütende König" oder der „wütende Herr" (siehe V R 21, 25cd: *Nin*-GIRA = *Almu* d. i. nach V R 46, 20cd = *Lugal*-GIRA) für *Nirgal* sind einerseits mit dem Charakter des *Nirgal* als des Zerstörers, des Würgers, des Kriegers durchaus in Uebereinstimmung, andererseits wird auch durch andere Namen *Nirgal* als der „Wütende" bezeichnet. Siehe hierzu III R 67, 72cd, wo ein Name des *Nirgal ša uzzi* d. i. des „*Nirgal* der Wut" genannt wird und III R 67, Nr. 2, 71 verglichen mit IV R 59, 5a, wo ein Gott, (*Galu*-)RUŠ d.i. „Wütender" (oder *Lugal*-RUŠ?) d.i. „wütender König" genannt, mit den Functionen *Nirgal*'s erscheint, wobei noch in Betracht kommt, dass die Zeichen RUŠ und GIR im Altbabylonischen zum Mindesten nahe verwandt — wenn nicht ursprünglich identisch sind. Ich glaube auch, mit ziemlicher Sicherheit behaupten zu können, dass jener schon oben erwähnte Name URA, sowie URA-*gal* und URA-*gal-gal* (siehe dazu IV R 59, 4a und V R 46, Nr. 2, Obv. 13ff.), den *Nirgal* im Besonderen als den „Wüterich" charakterisiert. Ich schliesse dies aus Folgendem: Wie als „grosser GIRA" wird der Löwe auch als „grosser *ur* d. i. Hund" bezeichnet (= *ur-mağ* und vielleicht *ur-gula*), das akkadische = neosumerische Aequivalent von *Lugal*-GIRA = *Nirgal* ist *U*(*mu*)*n*-URA (II R 59, Col. II, 46) und *Nirgal* heisst wie GIRA (siehe oben S. 481) so auch URA. Wenn demnach GIRA in dem Worte GIR-*gal* = „Löwe" eigentlich das „wütende (Tier)", ebenso aber GIRA in *Lugal*-GIRA = *Nirgal* „wütend" bedeutet, so kann es kaum einem Zweifel unterliegen, dass auch das akkadische Aequivalent von GIRA, nämlich URA, = „wütend" ist. Es ergiebt sich daraus wohl weiter, dass die Wörter GIRA und URA auch etymologisch zusammenhängen und, da GIR = *ur* = „Hund" und URA nach Pinches in dem *Bab. and or. Record* I p. 208 die Glosse *ir* (= älterem *ur*) hat, so scheint es sicher, dass

Ura, *Uragal* und *Uragalgal* wie auch *Umun-ura* zu lesen. Ob dann auch *Lugal-ura* statt *Lugal-gira*, ferner *Ura* für zu lesen ist? Man könnte dafür anführen, dass IV R 26, 5a in einem akkadischen Texte *u(mu)n*-GIRA = *u(mu)n*-URA II R 59, Col. II, 46 ist. Ich glaube aber doch, dass diese Annahme irrig ist. Denn es ist absolut nicht unmöglich, dass *ur* aus *gir* entstanden und also *ura* in dem Namen des *Nirgal* wie auch *ur* = „Hund" etc. nur eine jüngere Form für *gira*, *gir* ist. Ein solcher Lautübergang lässt sich an anderen Wörtern nachweisen. Bekanntlich ist *ur* = *iśdu*. Dasselbe Wort kann aber auch durch das Zeichen ausgedrückt werden, für welches die Aussprache *gir* feststeht (siehe Brünnow, *Classified list* Nr. 4809 und *Z. f. Assyriologie* III, 207). Cf. damit, dass = *uś* nach S^c 39 auch = *giś* ist und dass *Aruru*, d. i. *Bîlit* als Tonbildnerin, Töpferin, wohl auf älteres *Garuru* zurückgeht (siehe Nachtrag zu S. 294 Anm.) etc.

Wir sind demnach zu dem Resultat gekommen, dass die Annahme, *Nirgal* sei ursprünglich ein Flurengott, gänzlich abzuweisen ist und es würde derselbe am Wahrscheinlichsten zunächst als der Gott der Seuchen etc. zu betrachten sein, aus dem er sich zu einem des Krieges und des Totenreiches entwickelt hätte, wenn nicht durch verschiedene Anzeichen eine concretere Bedeutung desselben erwiesen würde. *Nirgal* wird IV R 24, 54a *Gibil* genannt (d. i der Gott des Feuers), *Nirgal* = *Lugal-gira* d. i. der „wütende König" heisst in MAR-KI *Šarrapu* d. i der „Brenner, Verbrenner" (V R 46, 22cd), *Nirgal* heisst weiter V R 46, 12cd U-BU-BU-UL, U-BU-BU aber ist nach K 257 in *ASKT.* 129, 15—16 = *nablu* = „Flammenglut". *Nirgal* wird also in eine enge Beziehung zum Feuer und zur Hitze gebracht, er muss somit ein Gott des Feuers und der Hitze sein, demnach wie *Gibil* ursprünglich und eigentlich ein Gott der glühenden Sonnenhitze (des Mittags oder auch des Sommers). Dies ergiebt sich

nun aber bestimmter noch durch eine Beachtung anderer Stellen. Nach IV R 24, 14a f. ist er der Sohn und Liebling des Gottes von *Dur*[*-an-ki*] und nach IV R 24, 50a [zerschmettert(?) er] wie den Feind von *Íkur*, der Erde, so den von *Dur-an-ki*, *Dur-an-ki*[1]) aber ist, wenn nicht der Aufenthaltsort des Sonnengottes *Šamaš*, so jedenfalls ihm unterstellt. Dies erhellt weniger sicher aus dem Umstande, dass der Turmtempel von *Larsam*, der Stadt des *Šamaš*, *Í-dur-an-ki* hiess (II R 50, 19ab), als daraus, dass *Šamaš* *Ín-mí-dur-an-ki*[2]) genannt wird (II R 58, Nr. 3, 25) d. h. „der Herr, der Befehlshaber(??) über *Dur-an-ki*". Noch eine andere Tatsache erweist vielleicht *Nírgal* als einen Sonnengott, speciell einen Gott der heissen, kraftvollen Sonne. Auf einem Omentäfelchen III R 55, Nr. 4 wird für den Fall des Eintritts eines bestimmten Ereignisses für den Monat *Tammūz-Du'ūzu* ein KI-BAD des *Tammūz-Du'ūzu* vorausgesagt, für den *Kišlīmu* dagegen ein KI-BAD des *Nírgal*. Was auch immer KI-BAD heisst (vgl. nur II R 47, 30cd), so ist jedenfalls Soviel bestimmt, dass für den Todesmonat des *Tammūz* für diesen dasselbe in Aus-

---

1) Da es von *Šamaš* heisst, dass er die Enden Himmels und der Erde zusammenhält (siehe II R 66, 3 oben und vgl. oben p. 344 f.), ebenso von *Nínib*, dass er „das Verbindungsband von Himmel und Erde hält" (siehe oben S. 473), DUR aber = *riksu* ist (siehe oben S. 314) und = *dur* = *markasu* (II R 47, 18gh), so wird *Dur-an-ki* zu deuten sein „Verbindungsort von Himmel und Erde". Es dürfte darunter wohl eine Gegend östlich und westlich von der Erde oder vielleicht besser ringsum zwischen Himmel und Erde zu denken sein, der Anschauung gemäss, dass Himmel und Erde zusammenstossen, welche der von dem Weltmeer zwischen Himmel und Erde parallel läuft. (Siehe oben S. 256 A. 2.)

2) Vergl. mit diesem Namen *Mí-zuab* d. i. *Mí* des *zuab* = *Zarpanītu* (V R 46, 38cd), welche auch *Nin-zuab* d. i. „Herrin des *zuab*" heisst (ib. Z. 44), und wohl auch den Namen des chthonischen Gottes *Ín-mí-šara*, welcher, da *Íšara* = „Erde" (s. oben S. 195 ff.) und *Ínmíšara* in der Erde haust, aus *Ín-mí-Íšara* = „Herr, *mí* von *Íšara*" entstanden sein könnte. Die Zusammenziehung von *mí-íšara* zu *míšara* ist nicht auffällig. Cf. *Mír-mír* = *ḫāmim parṣi* = *Nabū* (V R 42, 36cd), was = *mí-ur-mí-ur* (cf. *mí* = *parṣu* und *ur* = *ḫamāmu*). Cf. ferner *Nin-mí-zu-ab* = *Damkina*: II R 55, 56cd.

sicht gestellt wird, wie für den *Nírgal* im *Kislîmu*. Die letzten Tage des *Kislîmu* sind die kürzesten des Jahres und die Sonne hat darin ihren tiefsten Stand. Dürfte man daher, weil ja an dem solaren Charakter des *Nírgal* nicht gezweifelt werden kann, in dem KI-BAD des *Nírgal* im *Kiślîmu* irgend eine Hindeutung auf diese Tatsache erblicken, im *Kislîmu* also den Todesmonat des *Nírgal*? Cf. dann zu KI-BAD BAD = *bad* = „tot, Tod?"

Es dürfte, wie gesagt, nunmehr als erwiesen gelten, dass *Nírgal* in der Tat die heisse Sonne ist, wie man dies nur in Folge von Erwägungen allgemeinerer Art längst geschlossen hat Damit bekommt die Frage, wie die verschiedenen Functionen des *Nírgal* in einen Zusammenhang mit einander gebracht werden sollen, ein anderes Aussehen. Ist *Nírgal* die Sonne, so ist er ursprünglich und eigentlich die Sonne, und ist er zudem der wütende Krieger, Würger, Zerstörer und Pestgott, so ist es selbsverständlich, dass alle diese Eigenschaften sich aus dieser einen Bedeutung entwickelt haben. Die heisse Sonne wütet, zerstört, tötet, führt Seuchen herbei, die heisse Sonne führt einen Kampf gegen die Menschen. Schliesslich wurde dann *Nírgal* auch der Gebieter über die Unterwelt als das Gebiet der Toten, die er dorthin gebracht, und des Todes, den er bewirkt. Es ist indes gar nicht nötig, dass der Krieger und der Würger, der Gott der Seuchen und der Gott des Totenreiches ursprünglich auch als eine Person gedacht wurden. Sie können ursprünglich als mehrere betrachtet worden sein, die aber wegen etlicher gemeinsamer Züge zusammenfielen. Ich halte es sogar nicht für undenkbar, dass die Verknüpfung von *Nírgal-Uragal*, dem Wüterich und Krieger, mit der Totenwelt teilweise zwar durch die naheliegende Verknüpfung des Totenreiches mit dem den Tod herbeiführenden Gott veranlasst worden ist, teilweise aber auch durch das auffallende Anklingen des Namens *Ur(u, a)gal* = *Nirgal* an *Urugal* = Totenreich, ein um so auffallenderes Anklingen, als es sich von *Irk(g)alla*, dem in

der Unterwelt hausenden Gotte (IV R 49, Nr. 2, Rev. 37) gar nicht einmal sagen lässt, ob er ursprünglich auf *Ur*(*u*, *a*)-*gal* (*Ír*(*i*)*gal*) = *Nír*(*i*)*gal* oder *Urugal* (*Írigal*) = *Irk*(*g*)*allum* = „Totenwelt" (s. o. p. 217) zurückzuführen ist.

Die im Obigen versuchte Entwicklungsgeschichte des Begriffs *Nírgal* veranlasst mich, zum Schluss noch einmal auf die Etymologie des Namens zurückzukommen. Er soll bedeuten „Machthaber der grossen Stadt". Nach unseren Ausführungen soll aber *Nírgal* erst zuletzt der „Gebieter des Totenreiches" geworden sein. Einmal ist es nicht ganz wahrscheinlich, dass ein Name, der sich darauf bezieht, alle anderen sollte zurückgedrängt haben und dann erwartet man, dass ein ev. jüngerer Name zum Mindesten ebenso durchsichtig wie alle älteren Namen des *Nírgal* sind. Ich ziehe es daher vor, *Nírgal* (etwa verwandt mit *Gira-gal* (*Ṅgira-gal*?)-*Uragal*? = Wüterich) als ursprünglichen Namen für die heisse Sonne zu betrachten, in dem dann, als der Gott später Herr des Totenreiches wurde, eine Composition von *Ní* (= *ím*(*u*)*ḳu*) und *urugal* (**írigal*) = Totenreich gesehen werden konnte —

Für den Assyro-Babylonier war mit dem Begriff des Glanzes und des Lichtes fast notwendig der des Schreckens, der Wut verbunden. Ich erinnere nur an die mannigfachen Ausdrücke im Assyrischen, die nicht mit „Glanz", auch nicht mit „Schrecken" allein, sondern mit „schrecklicher Glanz" zu übersetzen sind. Das bekannteste Beispiel ist *mílammu*. Es ist wohl auch nicht zufällig, dass *gir* = *mir* „funkeln" bedeutet, ebenso wie „wütend" (allerdings mit einem anderen Ideogramm). Der Tag selbst oder das Tageslicht konnte als schrecklich bezeichnet werden. Vergleiche den schon oben S. 129 citierten Satz: *ud-al-kud ni-bir ri-a-bi* = *ūmu dāpinu ša rašubbatu ramū* = „der schreckliche(?) Tag, welcher Schrecken entsendet". Wie so viele Naturerscheinungen personificiert wurden, so wurden die Tage zu schrecklichen, wütenden Wesen gemacht und, da unter den Tieren die Löwen und Leoparden als

reissende Tiere die „Wut“ mehr als andere zu veranschaulichen vermochten, kam man dazu, die Tage als Löwen oder Leoparden oder irgend welche reissende Tiere zu bezeichnen, ja schliesslich die Löwen als Tage. Diese Entwicklung ist eine so naturgemässe, dass man gar nicht gezwungen ist, unter *ūmu* = „Löwe“ ein von *ūmu* = „Tag“ verschiedenes Wort zu sehen (gegen Zimmern, *Busspsalmen* 56, Anm 1; *Nimrodepos* 42, 12 ist übrigens *ūmiš* = „täglich“ zu lesen). Die Assyrer selbst sind sich des Ursprungs dieses Wortes wohl bewusst, wenn sie erstens, was man allenfalls als ein Beispiel von Ideogrammverwechslung bezeichnen könnte, *ūmu* = „Löwe“ im Sumerischen durch 𒌓 (eigentlich = *ūmu* = „Tag“) wiedergeben, zweitens aber im Assyrischen durch 𒌓-*mu* d. i. Ideogramm für Tag + phonetisches Complement -*mu*. Siehe zu *ūmu* = „Löwe“ V R 21, 40ab und vor allen Dingen V R 46, 43ab, wo UTU-KA-GAB-*a* = *ūmu na'ri* = „wütender *ūmu*“ wegen III R 57, 36aff., wo verschiedene Körperteile, unter anderen auch ein Fuss desselben, genannt werden, ein Tier bezeichnen muss. Siehe ferner IV R 25, 52a, wo wohl zu lesen [*inim-inim-*]*ma ur*-KU (= *dur*?) (*dingir*) [UTU-]KA-GAB-*u-da-kan*(*m*). Allerdings ist nicht jeder *ūmu*, wenn nicht = „Tag“, darum = „Löwe“. Der Gott *Rammān* hat im Sumerischen das Ideogramm 𒌓 z. B. IV R 5, 40–41a. Dass dies auch, wenn = *Rammān*, doch im letzten Grunde nur = „Tag“ ist, erhellt aus K 2100 (Bezold in den *Proceedings of the S. of Bibl. Arch.*, March 1889) Obv. 29, wo *Rammān* = 𒌓-*mu* d. i. *ūmu*. *Rammān* als Blitz- und darum als Lichtgott wurde mit dem Tage verglichen, ohne darum als „reissendes Tier“ gedacht zu werden. Der Tag hat aber noch andere Eigenschaften und lässt darum noch andere Vergleiche zu. Der Tag dreht sich, kreist ohne Aufhören, der Tag konnte daher mit einem Sturme verglichen werden und darum auch mit einem dahinsausenden, irgendwie beschaffenen

Tiere. Kaum kann das Wort *ūmu* anders aufgefasst werden in IV 1, Col. II, 66 ff.: *ūmu* (*ub*?)*ar-bu-tum šāri limnūtum šunu ūmu ša limuttim imḫullu amirūti šunu ūmu ša limuttim imḫullu ālik maḫri šunu* = „düstere »Tage«, böse Stürme sind sie, böse »Tage«, ausblickende Orkane sind sie, böse »Tage«, vorwärtsstrebende Stürme sind sie“. Hier ist es nicht im Entferntesten nötig, *ūmu* anders als mit „Tag“ zu übersetzen. Dazu stimmt nun sehr schön K 4309 (bei ZASTROW, *Z. f. Assyriologie* IV, 158), wo ein *ud-gal* (d. i. „grosser Tag“) zwischen einem *im-gul* (Orkan) und *im-gul-a* (dass.) genannt wird. Von dem *ūmu rabū* resp. *udgal* und den *ūmī dab*(*p*?)*rūti* d. i. „dem grossen Tage“ und den „kreisenden(?) Tagen“ der *Tiāmat* war schon oben (S. 277 und 356) die Rede. Dass man sich dieselben irgendwie als Ungeheuer auch wirklich vorstellte, geht daraus hervor, dass [*Agum*?] *Kakrimí* in dem Tempel des *Marduk* und der *Zarpanīt* ausser anderen Ungeheuern auch einen *udgalla* d. i. *ūmu rabū* abbilden liess (V R 33, Col. IV, 52).

Wie nun der Tag, weil strahlend, weil heiss und weil ferner in beständiger unhemmbarer Bewegung, mit einem Löwen eventuell irgend einem reissenden Tier verglichen wird, wie *Rammān* mit einem Tage, so wird die strahlende Venus in einem Athemzuge *nīšu* = „Löwe“, *barbaru* = „Leopard“ und *ūmu*, hier wohl direkt = „Tag“, wenn auch mit dem Nebenbegriff des „Gleissenden“, „Wütenden“ genannt. Siehe S. 954 Obv. 12 ff.: *barbaru ša ana likī puḫādi šūluku atti nīšu ša ina kirbiti ittanallaku atti ūmu ardatum usū*(*u*)*ma šamī* = „Ein Leopard, der dahingeht, um sich ein Lämmchen zu holen, bist Du. Ein Löwe, der auf dem Gefilde umherstreicht, bist Du. O Tag! O Mädchen! Du Himmlische (eigentlich: zum Himmel Gehörige)“.

Man hat früher, ja wohl bis jetzt ganz allgemein, *Nirgal* für den „Löwengott“ erklärt, so ich selbst noch oben S. 66, indem ich mich unbedenklich einer hergebrachten Ansicht anschloss. Das würde nun vorzüglich zu dem eben Erörterten stimmen. Ist *Nirgal* der Gott

der glühenden Sonnenhitze, der Wüterich, wird die *Ištar*-Venus wegen ihres Glanzes mit einem Löwen und Leoparden verglichen und ist der Löwe die sinnliche Manifestation der gleissenden Wut, so konnte es höchst nahe liegen, den *Nírgal* bildlich als einen Löwen darzustellen, dies umsomehr, als der sumerische Name für ein reissendes Tier (GIR =) *gir* oder *ur* identisch war mit dem Namen für *Nírgal* (GIR =) *Gir* oder *Ur*, weil eben beide „wütend" bedeuteten. Allein, was man bisher hiefür angeführt hat, ist hinfällig. Man hat nämlich das Ideogramm und Wort 𒉪-*gal-lu* für „Löwe(nkoloss)" = *ur-maḫ-ḫu* bei SARGON nur irrtümlicher Weise *nír-gal-lu* gelesen und aus der Identität dieses erschlossenen Namens mit dem des Gottes *Nírgal* auf eine Beziehung zwischen *Nírgal* und dem Löwenkoloss geschlossen. Denn das Wort *nírgallu* = „Löwe" existiert nicht. 𒉪 hat nur im Assyrischen den Sinnwert *nīru* (S^b 2, 11), im Sumer. aber ist das Zeichen, wenn es ein reissendes Tier andeutet, *gir* oder *ur* zu lesen (s. oben S. 482 ff.), für *nír-gal-lu* also *gir* oder *ur-gal-lu*, welches zwar mit einer Bezeichnung für *Nírgal* (o. p. S. 483) übereinstimmt, aber doch nicht direkt damit in Verbindung gebracht zu werden braucht. Aber sehr möglich bleibt diese Verbindung doch[1]).

Meine oben (S. 66) ausgesprochene Behauptung, dass der Löwe am Himmel die Sonnenglut des Hochsommers symbolisch darstellen soll, wird demnach durch diese Berichtigung althergebrachter Vorstellungen nicht im Mindesten unwahrscheinlicher, sondern wohl vielmehr durch die obige Darlegung noch wahrscheinlicher gemacht und dürfte, da es nach dem o. S. 94 A. und in den Nachträgen dazu h. S. 498 ff. Angeführten zweifellos ist, dass z. M. fast der ganze Tierkreis dem Bestreben entstammt, die Naturvorgänge eines Sonnenjahres am Himmel symbolisch darzustellen, von vorne herein gegen jeden Zweifel geschützt sein.

1) Vergleiche vielleicht den Gott ܒܪ ܢܡܖ̈ܐ bei den Harraniern (*ZDMG.* XXIX p. 110).

Nachträge und Berichtigungen.

Zu S. 5 Z. 12 und Z. 4 von unten. *Zi-kum* ist wohl ein specieller Name nicht so sehr für den gesamten Himmel als für den himmlischen Ocean. Beachte dafür einerseits dessen Ideogramm GUR (sonst = *apsū*), andererseits das assyrische *kummu* als Bezeichnung für den *naḳbu-apsū* (IV R 2, Col. V, 37). Dieses letztere Wort scheint nämlich zwar identisch mit *kummu* = Grossbau(?) zu sein, aber eine urspr. sumer. Benennung für den *naḳbu-apsū*. Hierfür sprechen die Namen *Ín-kum* (Herr des *kum*) und *Nín-kum* (Herrin des *kum*) zweier Götter des *apsū* (siehe 82—8—16, I Obv. bei Smith, *Miscellaneous texts* 25 und II R 58, 46b) = assyrischem *Ín-kummu* und *Ninkummu* (siehe die zuerst genannte Stelle 82—8—16, I Obv. und V R 13, 32—33ab), sowie auch das sumerische Aequivalent des in Rede stehenden assyrischen *kummu*, nämlich *í*-NUN[1]), welches kaum = „grosses Haus“, sondern eher = erhabenes Haus oder Haus des NUN, womit dann NUN-KI = *Íridu*, Stadt *Ía*'s, des Beherrschers des Weltmeers, *Dam-gal-nun-na* = *Damkina*, Gemahlin des *Ía* etc. zu vergleichen wären (cf. Hommel, *Semiten* 369 Anm.). Möglicherweise ist *zikum* so gut wie *idim* (siehe p. 5 Mitte) nicht nur ein Name des himmlischen Oceans, sondern des Oceans überhaupt, der die ganze Welt umgiebt (siehe hinten die babylonische „Weltkarte“).

---

1) Nach einem unveröffentlichten Syllabar ist NUN in der Gruppe Í-NUN *gar* zu sprechen.

Dann ist *zikum* = *zi* + *kum* direct mit *zi-kura* (= Erde) = *zi* + *kura* (= Erde) zusammenzustellen.

S. 6. Zur Länge des zweiten *u* in *burūmu* siehe *Z. f. Assyriologie* III, 313 Z. 62.

S. 12. Z. 5. Nach dem auf S. 99–100 Bemerkten wird *kin-mí* zu lesen, *mí* also nicht als Zeichen für den Plural zu betrachten sein.

S. 15 unten. Nach den Add. zu II R 26 ist [cuneiform sign] mit der Glosse [illegible]-*a* = *appu ša iṣi* d. i. *appu* von Holz oder von einem Baume. Hier ist *appu* also wohl = „Gipfel". Die Glosse [illegible]-*a* wird zu [*pa*-]*a* zu ergänzen sein, also dass auch *an*-PA = Zenith *an-pa* zu sprechen ist.

S. 22 Mitte. Nach Mitteilungen im *Athenaeum*, Febr. 12th 1876 (cf. SAYCE, *Babyl. Religion* p. 437 ff.) fand G. SMITH einen Text mit genauen Angaben über die Einrichtung des *Bîl*-Tempels in Babylon. Nach demselben stand auf der Ostseite desselben „a sanctuary or temple . . . . with sixteen shrines, the principal being the shrines devoted to the god Nebo and Tasmit his wife . . . ." (SAYCE, l. c. p. 438), auf der Nordseite „two temples, one devoted to the god Ea, the other to Nusku . . . ." (l. c. p. 438), auf der Südseite „a single temple dedicated to the two great gods Anu and Bel" (l. c. p. 439) und auf der Westseite waren nach demselben die Hauptgebäude, in dessen Gemächern „the couch of the god (d. i. *Bîl-Marduk*) and the throne of gold mentioned by Herodotus" gestanden haben sollen. Wenn das richtig ist, dann haben entweder die Babylonier ihren Nationaltempel *Ísagila* zu Kindereien und Spielereien benutzt, indem sie darin die Welt genau auf den Kopf stellten, oder ich habe in meiner Kosmologie mit seltenem Geschicke in einer ganzen Reihe analoger Fälle genau das Umgekehrte von dem zu erweisen geglaubt, was den Tatsachen entspricht. Denn 1) meinte ich, dass gar nicht daran zu zweifeln sei, dass *Marduk* ursprünglich ein Gott der aufgehenden Sonne sei. Seine

Gemächer in seinem Tempel konnten daher am Besten im Osten, mit äusserst geringer Berechtigung im Westen angebracht werden. Nach SMITH aber sollen sie sich im Westen befunden haben! 2) ist doch der Norden diejenige Gegend, in der *Ía*, der Gott des Meeres, für den Babylonier zu allerletzt gedacht werden konnte, der Süden diejenige, die ihn am Meisten angeht, weshalb denn auch SARGON eines der Südtore seiner Stadt nach *Ía* benennt. Aber nach SMITH soll der Tempel des *Ía* sich im Norden des *Ísagila* befunden haben! 3) ist für die Himmelsherren *Anu* und *Bīl* (und, dass sie das beide sind, daran ist doch wohl nach meinen Ausführungen nicht zu zweifeln) der Norden jedenfalls die passendste Richtung, weshalb denn auch SARGON ein Nordtor seiner Stadt nach *Bīl* und ein Westtor wenigstens (wohl Nordwesttor) nach *Anu* benennt. Aber nach SMITH soll sich das Heiligtum dieser beiden Götter in der entgegengesetzten Richtung, im Süden des *Ísagila* befunden haben! 4) lässt sich das Heiligtum des *Nabū* d. i. des Gottes Mercur an und für sich sowohl im Osten als auch im Westen denken. Ist doch Mercur im Osten als Morgenstern und im Westen als Abendstern sichtbar. Allein für einen *Nabū*-Tempel im Heiligtume *Ísagila* war die Westgegend die passendere. Denn der *Nabū*-Tempel in Borsippa, von dem aus alljährlich zu Jahresanfang *Nabū* nach *Ísagila* kam d. h. seine Statue dorthin gebracht wurde, lag im Westen von *Ísagila*. Aber nach SMITH's Darstellung befand sich die Götterkammer *Nabū*'s im östlichen Teile von *Ísagila*! 5) endlich ist es auf den allerersten Blick widersinnig, dem *Nusku* einen Tempel im Norden zu geben und, wenn einmal durch die Lage desselben seine Naturbedeutung angedeutet werden soll, am Natürlichsten, denselben in den Süden des Pantheons zu verlegen. Ist doch *Nusku* im letzten Grunde identisch mit *Gibil*, dem Gott des Sonnenfeuers, und steht doch für die Babylonier die Sonne nie im Norden! Aber SMITH setzt seinen Tempel in den nörd-

lichen Teil von *Íšagila*! Dreht man nun alle diese Göttertempel in *Íšagila* um 180° um dessen Centrum, dann wird Alles vollständig vernünftig! Dann steht *Ía*'s Tempel im Süden, wie das *Ía*-Tor der Sargonstadt. Dann hat *Nusku*, der Gott der Sonnenglut, seinen Tempel im Süden, der Gegend der Sonnenglut. Dann wohnen *Anu* und *Bīl* im nördlichen Teile des *Íšagila*, wie im Norden des Himmels. Dann hat *Marduk*, der Gott der im Osten aufgehenden Sonne, im Osten seine Gemächer und dann liegt das Heiligtum des *Nabū* im Westen, sehr bequem für den von Westen, aus Borsippa, kommenden *Nabū*. Wie kommt Smith zu seinen „um 180°“ verdrehten Angaben?

S. 26 o. M. Pinches, *Texts* 18, liest an der betreffenden Stelle (V R 31, Nr. 3, 9) wie an der soeben genannten Stelle: *ṣārrūti* (für *ṣārirūti*) *ša bi-ir-ṣu šaknu* d. i. aufleuchtende (sc. Sterne), welche ein *birṣu* machen. Ein Wort *biriḳ*(*ḳ*)*ānu* existiert daher nicht.

S. 28 A. 2. Nach *ZA.* IV, 133 Z. 100 u. 112, 134 Z. 130 endgültig *tupšikku* (f. *muššikku* etc.) zu lesen = „Ziegelbrett“ (*tup-dub* = Brett, Tafel und *šig* (*šig*) = Ziegel: *ZA.* II, 211).

S. 30 (Z. 17 u.), 31 u 32. *Nu-ug* findet sich auch auf K 582, 23 (S. A. Smith, *Keilschr.-Texte Asurb.* III), in einer für mich nicht klar erkennbaren Bedeutung, vielleicht = *ša* oder *aššu.*

S. 37. Zum *ḫarrānu šūṭ* (*šut*, *šud*) *Bīl* vergleiche noch K 121 (bei Strassmaier, *Alph. Verzeichnis* Nr. 4243) 1: *Dilbat ina Šamaš írībi ina ḫarrāni šūṭ Bīl innamar* und 4: *Dilbat ina ḫarrāni šūṭ Bīl innamir.* (Venus erschien (bei Sonnenuntergang) im *Bīl*-Wege).

S. 44 f. Nach II R 58, 32, einer Parallelstelle, ist [cuneiform]-*dagal* = Sonne. Da sowohl [cuneiform] (cf. S. 162) als auch [cuneiform] den Begriff des Drehens, Kreisens etc. ausdrücken, so dürfte *kili-ana* = „Stern“ diesen als den „sich am Himmel Drehenden, Kreisenden“ bezeichnen. *Kili-dagal* = „Sonne“ wäre demnach = „der breite Kreisende“, nicht etwa der „breite Kreis“.

S. 51 M. u. Anm. 2. Aus dem Zusammenhang des mittlerweile von S. A. Smith, *Keilschrifttexte Asurbanipals* B. III veröffentlichten Textes geht hervor, dass nicht *nissatu*, sondern (mit Strassmaier) *nissapar* zu lesen ist und dass dort von sterbenden Pferden, nicht von sterbenden Menschen die Rede ist.

S. 55 Z. 10. Zum PA-BIL-SAG (eventuell = unserem Schützen, arcitenens) siehe hinten S. 312 f.

S. 60 ff. Zum Widder = *Lulim* = *Kusarikku* siehe hinten S. 310 und S. 317 A. Es dürfte immerhin die Frage aufgeworfen werden, ob nicht das auf den älteren Texten genannte Sternbild GUD-ALIM d. i. eventuell (*alpu-kusarikku* =) Stier + Widder (siehe III R 57, Nr. 5, 28, 30, 31, 32, 35) unser Widder ist, dies deshalb, weil es kaum einem Zweifel unterliegen kann (siehe S. 88 ff. und S. 317), dass sich an dessen Stelle ursprünglich das Hinterteil des Stiers befand.

S. 61. Nach S. 311—312 heisst AB-*šínu* (= *íš-šínu*?) nicht „Keim" oder „Wachstum", sondern „das in Aehren stehende Korn". Oppert teilt mir mit, dass er längst AB-NAM durch „tige" erklärt hat.

S. 62. Zum Stier = *Gud*(*an-na*) vergl. hinten S. 310. Aus II R 49, Nr. 3: GUD-*an-na* = *šīr* MÍ-*ṣi li-í la-ḫi-í al-pu* darf geschlossen werden, dass der Stier am Himmel im Assyrisch-Babylonischen (auch einfach) *Alpu* hiess. — Zum sogenannten „Westlande" = MAR-KI siehe Halévy in der *ZA*. III, 195—196, der *Mar Ma-iri* d. i. *Šurippak* gleichsetzt. (Siehe auch Delitzsch, *Paradies* 223.)

S. 64. Zu den Zwillingen = *Tuāmu rabūti* s. h. p. 310 f.

S. 65. Zum Krebs vergleiche hinten S. 311, wonach das vierte Sternbild des Tierkreises bei den Babyloniern (*B*)*Pulukku* hiess.

S. 66. Zum Löwen = *Arū* vergl. hinten S. 311 und 317 A.). — Die von mir ibidem in gutem Glauben nachgebetete allgemeine Annahme, dass *Nírgal* der Name für ein Löwenkoloss sei, ist irrig. Bei Sargon ist z. B. an der

dort genannten Stelle vielmehr *gir-gal-li-í* oder *ur-gal-li-í* zu lesen. S. dazu den Anhang: *Nír(i)gal-ur(a)gal* p. 490.

S. 67. Zur Aehre (wofür die Occidentalen die Jungfrau mit der Aehre haben) vergl. hinten S. 311 f. und den Nachtrag dazu.

S. 67 f. Zum siebenten Tierkreisbild (bei den Babyloniern den Scheeren des Scorpions) siehe S. 312. — Zu *Zi-ba-an-na* = *Zibānītu* als einem Sternpaare beachte auch z. B. III R 57, Nr 5, 31, 32 und 35, wo von einem *zi-ba-an-na* ŠI-*u* d. i. *maḫrū* (d. i. vorderen) die Rede ist. *Zibanna* (so gelesen im Assyrischen (!); denn, wäre *Zibanna* hier lediglich Ideogramm für *Zibanītu*, müsste für *maḫrū maḫrītu* stehen) bezeichnet also sowohl die einzelne, als auch beide Scheeren des Scorpions.

S 70 ff. Zum Scorpion = *Gir(-tab-)Aḳrabu* s. h. S. 312.

S. 72. Zum neunten Tierkreisbild siehe S. 312 (PA = PA-BIL-SAG?). PA-BIL-SAG ist auch ein Name *Ninib*'s (der auch Kriegsgott), was vielleicht darauf hindeuten könnte, dass der Name einen Schützen bezeichnet (siehe III R 57, Nr. 6, 48 und II R 57, 79cd).

S 73. Zum Steinbock = Ziegenfisch s. hinten S. 313 f.

S. 73 A. auf S. 74. Siehe zu [cuneiform] = *būlu* = Vieh V R 42, 48ab. Da in der Arsacidenzeit blosses ([cuneiform] d. i.) [cuneiform] das Zeichen für den Ziegenfisch ist (s. hierzu auch den Nachtrag zu Seite 313), so dürfte [cuneiform] in der Gruppe, die den Ziegenfisch bezeichnet, ein Zicklein, vielleicht auch eine Ziege bezeichnen.

S. 75 o. Siehe zu IV R 8, 51 b zur Lesung *šangammaḫāku* oder *mullilākuma* jetzt meine Bemerkungen in *ZA*. III, 409 gegen *ZK*. I, 292 und II, 51. Die zuerst genannte Stelle ist bei Joh Jeremias, *Cultustafel von Sippar* p. 24 nachzutragen, der nur meine frühere falsche Erklärung der Stelle kennt und die richtige, schon in *ZA*. am angef. O. vorgetragene l. c. erst von Delitzsch geben lässt.

S. 81 o. Zu dem Ziegenfisch am Himmel, der, weil in der „Wassergegend“ desselben stehend, auf *Ía* hindeuten soll, nach S. 277 A. 3 (cf. S. 315 ff.) zu den Tieren der *Tiâmat* gehörte und deshalb in die Wasser- und Wintergegend des Himmels versetzt wurde, beachte ganz besonders, dass nach der babylonischen Sintflutsage *Ía* die Sintflut ankündigt, während nach der indischen davon abhängenden *Brahma*, der dem *Manu* die Flut ankündigt, das Schiff desselben in Gestalt eines gehörnten Fisches jahrelang durch das Wasser zieht bis zum Gipfel des *Himavān* (siehe M. Müller, *Essays* I, 141). — Zum elften Tierkreisbild (GU = *gū*?) siehe hinten Seite 314. Die dort angeführte Stelle IV R 27, Nr. 1, (12—)13, wo sumerisches GU = assyrischem *gū* vorkommt, lautet: *Gū ša ina musarí mī lā ištū* d. i. „ein *gū*, welcher in dem Garten kein Wasser trank“. Sollte dieses *gū* (mit dem *Tammūz-Du'ūzu* verglichen wird) eine Wasserpflanze sein? Denn von einem Wasserkruge oder gar „Wassermanne“ kann hier doch sicher nicht die Rede sein. (Vorher wird *Tammūz* in Z. 5 eine Tamariske genannt. Zum hinteren Fusse des GU (also doch = Wasser**mann**?) siehe Epping l. c. p. 174.)

S. 81 u. Zum Fisch = *Nūnu* siehe hinten S. 314.

S. 82 f. Nach den Darlegungen auf S. 310—314 und S. 317 A. (u. S. 495 zu S. 62) sind nunmehr folgende Namen für die babylonischen Tierkreisbilder nachzuweisen:

1) KU[*sarikku* = Widder] (resp. *Lulim*(*u*) = Leitschaf),
2) *Alpu* = Stier,
3) *Tuāmu* (*rabūti*) = die (grossen) Zwillinge,
4) *P*(*B*)*ulukku*,
5) A[*rū* = Löwe],
6) *Abšínu* (*Íššinu*?) oder *Šír'u* = Korn in Aehren,
7) *Zibānītu* = Scheere(n des Scorpion),
8) *Aḳrabu* = Scorpion,
9) PA[-BIL-SAG = Schütz?],
10) *Suḫūru*-Fisch mit *Ínzu* = Ziege als Kopf, d. i. *makara*,

11) GU = ?
12) *Nūnu* = Fisch.

Freunden assyrischer Hexameterpoesie möchten wir folgende Reimregel nicht vorenthalten, die zu *Sunt aries taurus* etc. ein durchaus würdiges Pendant bildet:

Kúsarikkú Alpú Tuamú Pulukk(u) Áru Abšínu
Zibanitú Akrabú PA-BIL-SAG *Ínzu* GU *Núnu.*

S. 84. M. Ich habe in der Bezeichnung der Längen der Vocale im Worte *Ba-bi-lu* geschwankt. Aus hebr. בָּבֶל lässt sich doch wohl mit ziemlicher Sicherheit auf *Bābĭlu* schliessen. Vgl. auch arab. بَابِل und altpers. *Bābiruš* (schwerlich *Bābairuš* zu l.). Aus griech. *Βăβŭλών* (AESCH., *Pers.* 54) ist Nichts zu schliessen. Cf. *Ἐκβάτăνα* = *Hagmatāna* (NÖLDEKE). Die Schreibung *Ba-bi-i-lu* I R 52, Nr. 6, 7 braucht nicht auf die Länge des *i* hinzudeuten, wie ich DELITZSCH (*Paradies* 213) folgend anzunehmen geneigt war, sondern kann lediglich dazu bestimmt sein, unmissverständlich die vermeintliche Etymologie (Tor-Gottes) anzudeuten.

S. 87 A. 2. Mit Rücksicht auf II R 46, 53ef ist II R 35, Nr. 2, 55: BAR-ZAG-GAR-RA *parakku aširtum* oder nur *aširtum* zu lesen.

S. 93 o. In der Stelle aus IV R 23 ist *ibta'(ū)* natürlich „eilte hin zu" zu übersetzen und demnach die ganze Stelle zu deuten: „Ein grosser Stier, ein mächtiger Stier, der auf herrliche Weide trat, eilte hin zum Acker. Du, der du den Segen weit(?) machst, Ackersmann des(er?) *Nidaba*, der(ie?) den Acker . . . meine reinen Hände opferten vor dir". Für *murīm* ist ev. mit V R 21, 11ef (s. p. 360 des Commentars zu Fragm. 18 Obv. Z. 5) *mukīr* zu lesen = „bewirkend".

S. 94 A. 1. Zu dem über die den Tierkreisbildern zu Grunde liegende Idee Bemerkten lässt sich nach S. 315 ff. vielerlei Ergänzendes und Präcisierendes nachtragen. Darnach ist der Wasser-Krug(?) vielleicht als ältestes Sternbild der Wasser- und Wintergegend des Himmels zu betrachten.

Von allergrösster Wichtigkeit ist, dass die Sternbilder Scorpion, Ziegenfisch, Fisch und Widder aus den *Tiāmat*-Legenden stammen, dass sie in die „Wassergegend" des Himmels versetzt wurden, weil ein Scorpionmensch, ein Ziegenfisch, ein Fischmensch und ein Widder zu den Helfershelfern der *Tiāmat*, des personificierten Meeres gehörten. Der Scorpion und der Widder wurden an die Grenze der Wassergegend des Himmels (Wintergegend der Sonne) gesetzt, weil sie sonst Tiere des trocknen Elements sind. Zum Scorpionmenschen an der Grenze der Lichtgegend und des trocknen Elements vgl. die Scorpionmenschen im *Gišṭubar*-Epos (siehe S. 316 f.). Unklar ist mir nur noch, woher der Schütz stammt. Stand er etwa schon vor Einführung der anderen Tierkreisbilder an seiner Stelle? Die V R 57 abgebildete Figur eines schiessenden Scorpionmenschen könnte den Gedanken nahe legen, dass der jetzt von dem Schützen, dem Scorpionmenschen und der Wage (in alter Zeit den Scheeren des Scorpions) ausgefüllte Raum urspr. von einem, natürlich anders wie der jetzige Schütze gestalteten und anders im Tierkreis liegenden schiessenden Scorpionmenschen eingenommen wurde, der erst später bei Einführung des zwölfteiligen Tierkreises in drei Teile geteilt wurde, von denen zwei zur Bildung des Scorpions nebst Scheeren, einer zur Bildung unseres Schützen verwandt wurde. Herr Dr. Tetens ist unabhängig von mir auf dieselbe Idee gekommen. Siehe zu einer ähnlichen von mir angenommenen Durchschneidung des Stiers und des Pegasus S. 88 ff.

Von den Namen der östl. vom alten Frühlingspunkte stehenden Tierkreisbilder sind die Namen *Lugal-gira* und *Šit-lam-ta-ud-du-a* der Zwillinge, der Löwe und die Wage resp. die Scheeren des Scorpions schon erklärt. Wie der Krebs an den Himmel kommt und zwar im Besonderen an die Stelle am Himmel, die er einnimmt, ist mir vollständig dunkel. Den Namen Aehre(n) des sechsten Tierkreisbildes, vom Widder als dem ersten an gerechnet,

kann ich mir nur so erklären: Da in dem Monate, in dem die Aehre heliakisch aufging, die Ernten (der Aehren) längst beendet waren, so kann dieselbe nicht ihren Namen davon haben, dass die Sonne bei ihr zur Zeit einer Ernte stand oder dass sie zu dieser Zeit heliakisch aufging. Um die Zeit der ersten Jahresernte aber hatte die Spica einst im Verlaufe eines Monats nach einander folgende Stellungen am Himmel: Zuerst ging sie immer kürzere Zeit nach Sonnenuntergang im Osten auf, während sie damals immer näher dem westlichen Horizonte des Morgens im Tageslicht erlosch.

Dann ging sie zum letzten Male nach Sonnenuntergang d. h. sie ging anthelisch auf, während sie damals des Morgens noch am Westhimmel stehend erlosch.

Darauf folgte die Zeit der Opposition von Spica und Sonne, indem die Erstere des Abends kurze Zeit nach Sonnenuntergang am Osthimmel über dem Horizonte stehend aufleuchtete und des Morgens kurz vor Sonnenaufgang am Westhimmel über dem Horizonte stehend erlosch.

Darnach ging sie zum ersten Male vor Sonnenaufgang am Westhimmel sichtbar unter d. h. sie ging anthelisch unter, während sie damals des Abends nach Sonnenuntergang schon am Osthimmel stand.

Hierauf folgte dann eine Zeit, wo sie fortwährend jeden Morgen vor Sonnenaufgang unterging, während sie des Abends nach Sonnenuntergang schon am Osthimmel stand.

Die erste Jahresernte findet nach einer freundl. Mitteilung Oppert's an mich „häufig schon im Januar, auch im Februar“ statt, das Korn steht also in Aehren Ende Januar. Ist somit ein Stern (Spica) mit dem Namen „Stern des in Aehren stehenden Korns“ nach gewissen Stellungen desselben zur Zeit des in Aehren stehenden Korns gegenannt worden, so dürfen wir für diese Benennung etwa

eine Zeitperiode in Anspruch nehmen, wo derselbe eine dieser Stellungen zwischen dem 50sten bis 40sten Tage vor Frühlingsanfang einnahm. Nach Dr. TETENS ging die Spica 50 Tage vor Frühlingsanfang

anthelisch auf um — 2700,
stand in Opposition mit der Sonne um — 3300,
ging anthelisch unter um — 4000,

während sie 40 Tage vor Frühlingsanfang

anthelisch aufging um — 1900,
in Opposition stand um — 2600,
anthelisch unterging um — 3200.

Da es höchst unwahrscheinlich ist, dass die Spica ihren Namen genau gleichzeitig mit einem dieser Ereignisse bekommen, sondern die grössere Wahrscheinlichkeit dafür spricht, dass die Ereignisse kurz vor oder nach einem der in Rede stehenden Veranlassung zu der Namensgebung waren, so werden die oben genannten Zahlen nur die ungefähre eventuelle Zeit angeben können, wo der Name „Stern des in Aehren stehenden Korns“ aufkam. Weil nun von allen genannten Stellungen der Spica die Oppositionsstellung am Wenigsten, dagegen die Stellung zur Zeit des anthelischen Untergangs sowie die kurz vor und nach dieser Zeit am Meisten in Betracht kommt, da dieses Ereignis ja in der Morgenfrühe, wo man die Ernte beginnt, stattfindet, so liegt die Wahrscheinlichkeit vor, dass der babylonische Name der Spica zwischen 4000 und 3000 vor Chr. aufgekommen, und die nächste, dass dies ein Jahrtausend später geschehen. Ein so hohes Alter müssen wir nun aber nicht nur für einzelne Sternnamen und Gestirnnamen des Tierkreises verlangen (s. oben p. 318 ff.), sondern für alle Namen der Tierkreisbilder. Denn der Widder, der gewaltsam das Hinterteil des Stieres verdrängte und also nur aufgekommen sein kann, als man zu einer künstlichen Einteilung der Tierkreisregion, nämlich der in die 12 Tierkreisbilder schritt, ist ursprünglich ein Tier der *Tiāmat*, steht also ursprünglich in der Wasser-

gegend des Himmels oder, mit anderen Worten, muss aufgekommen sein zu einer Zeit, als die Sonne vor Frühlingsanfang in der von ihm eingenommenen Gegend des Himmels stand. Das aber war etliche tausend Jahre vor Chr. der Fall. Also ist der Name „Widder" des Widders ebenso alt — und darum auch die Namen aller Tierkreisbilder.

S. 102: Höchst beachtenswert ist, dass der alte *Gudía* nicht wusste (was unsere Gelehrten wissen wollen), welches nämlich die Bedeutung des in dem Ideogramm ÍN-ZU(-NA) enthaltenen Namens ist. In den *Découvertes en Chaldée* Pl. 19 Col. IV lesen wir: ÍN-ZU *mu-ni galu nu*-GAB-*ní* d. i. *Ín-zu*, dessen Namen ein Mensch nicht erklärt (GAB = *pitū* = eröffnen). Eine Mahnung und Warnung für uns Etymologomanen.

S. 106. Es dürfte doch wohl vorgezogen werden, *kispu* überall, wo es vorkommt, als „Speisopfer" zu erklären und ähnlich dann auch *kusāpu*. Dann dürfte auch *nubattu* nicht „Ruhe" bedeuten. Wenn dann *bubbulum* einen der letzten Tage des Monats bezeichnet und *ūm kispi* dasselbe wie *bubbulum* ist, so dürfte geschlossen werden, dass man an einem der letzten Tage des Monats den Toten Speisopfer brachte. Beachte dazu, dass nach IV R 33, Col. III, 33 der 28. Tag des Schalt-*Ulūlu* ein „Ruhetag" = *bubbulum Nírgal*'s, des Herrn des Totenreiches, ist.

S. 111 M. Streiche die Worte: (cf. f. d. Form hebr. עגול).

S. 112 M. Nach Dr. Zimmern können ausser *l* und *r* auch die Liquida *m* und *n* (wenn sie dem Vocal folgen) eine Verwandlung des *a* zu *í* (*i*) zur Folge haben. — Ibid. unten. Da *kaimanu* (*kaiwanu*) genau dasselbe wie *kaianu* bedeutet, so dürfte in Erwägung zu ziehen sein, ob nicht *kaimanu* (*kaiwanu*) lediglich eine Entwicklung aus *kaianu* ist. Dann ist natürlich statt *kaimānu kaiwānu* oder *kaimănu* zu lesen.

S. 113 M. u. *Rišān ílātum* heisst nach S. A. Smith, *Miscell. texts* 17, 5 v. u., wo *rīšān ilāti* in Verbindung mit

šadî ilûti, „hohe Berggipfel, Bergspitzen". Daneben hat es die übertragene Bedeutung „Freude, Wohlgemutheit" (wohl eigentlich = „erhobenes Haupt"). Siehe dazu die Inschrift *Samsuilûna*'s (bei WINCKLER, *Untersuchungen* p. 143) IV, 16 ff. *ûmîšam in rîšîn iliâtim in* [*ri*]*šâtim u* [*ḫu*]*d libbim atallukam*. Cf. zu *rîšîn* = *rîšân* vielleicht *ardîn* = *ardân*. Am Wahrscheinlichsten aber ist es, dass *ân* zu *în* durch das vorhergehende *î* geworden ist. — Dass SAG-UŠ an den unten auf der Seite genannten Stellen wirklich eine Bedeutung wie „beständiger (Hüter)" hat, lehrt der Umstand, dass das Wort II R 32, 25 ef, wo es durch *kaimanu* (sonst = „beständig") wiedergegeben wird, sicher einen Beamten, Priester oder sonstigen Würdenträger bezeichnet. Denn diese Stelle gehört zu einer Liste von Namen für derartige Personen.

S. 114 u. Nach EPPING-STRASSMAIER, *Astronomisches aus Babylon* p. 7 hinten ist auf astronomischen Inschriften aus der Arsacidenzeit [cuneiform] das Zeichen für den Saturn. Da dieses auch den Lautwert *gin* hat, der assyrischen √*kânu* aber sumerisches *gin* entspricht, so dürfte [cuneiform] = Saturn der graphische Ausdruck für *gin* = *kaimanu* = Saturn (von der √*kânu*) sein (in Folge einer in den Arsacideninschriften nicht auffälligen Ideogrammverwechslung).

S. 121 A. 2. II R 35, 33 h ist *su-ul-lu-u* zu lesen. Dies ändert natürlich Nichts an der Deutung von *ul* oder *lâ ullâtum* Z. 43 ibid.

S. 122 Z. 7. II R 35, 31 h ist *la-ban appi* zu lesen (siehe dazu *ZA*. IV, 271. In der A. 1 ist *la*-[cuneiform] zu *la-bân* zu verbessern).

S. 124 M. *Sa* = *šalâlu* ist sehr zweifelhaft. *Sakas* = *ḫabbatu* = Mercur braucht ihn nicht als „Räuber" zu bezeichnen, sondern kann sich auf eine harmlose Plündertätigkeit, vielleicht die Aberntung der Bäume beziehen. Siehe dazu II R 31, 81 b, wo in einer „general list of titles and offices" ein *sa-kas* vor einem ŠÍ-KIN-KUD

= „Ernter“ genannt wird. Zu SA-KAS = *ḫabbatu* als „Plünderer“, Räuber s. III R 61, Nr. 2, 13 (*ḫabbatu ḳakḳadu inakis*).

S. 125 Z. 2 ff. lies: „Aber zwei Gestirne, die nahezu dieselbe Rectascension hatten, wie Atair und Wega, konnte man unmöglich als resp. östlich und westlich bezeichnen“.

S. 126 M. Nach Epping-Strassmaier, *Astronomisches aus Babylon* p. 7 hinten ist auf den Arsacideninschr. das Ideogramm für den Jupiter. Da = *gallû* = *mulla*, also = *gal-mul* (s. *ZK.* I, 295 f.), so dürfte die Gruppe *Mulubab(b)ar* (= Μολοβόβαϱ bei Hesychius) zu lesen sein, mit Annahme einer Ideogrammverwechslung (wie in Folge eines ähnlichen Vorgangs für GIN = *kaimanu* steht).

S. 126 u. Wie *Marduk* Frühsonne des Tages und des Jahres ist (siehe oben S. 87 f.), so bezeichnet *Umun-pauddua* seinen Planeten Jupiter einerseits als aufgehenden Jupiter (III R 54, 34b), andererseits als Jupiter zu Jahresanfang (III R 53 Nr. 2, 2).

S. 128 M. u. Für „Hirte“ als Uebersetzung von *ṣî'ni* ist „Schafe“ zu setzen trotz V R 21 Nr. 4, 58—59, wo *ri* sowohl = *ṣî'nu* als auch = *rí'û*.

S. 132 o. und S. 135 M. Vielleicht ist II R 49, Nr. 3, 44 nicht *bibbi* = *Gud(-ud)* zu lesen, sondern *bibbi* (d. i. Planet) des *Gud(-ud)* d. i. des *Nírgal.*

S. 146 A. 1. Die Etymologie dieser beiden Waffennamen ist durchsichtig. *Gaz* heisst bekanntlich „schlagen, niederschlagen“, *ur* nach p. 388 f. Aehnliches. *Šar-ur* und *šar-gaz* bedeuten also resp. „Alles niederschmetternd“ und „Alles niederschlagend“ das ist dasselbe.

S. 150 u. und sonst: Wenn bei den Aegyptern der Sirius der Stern der Isis war, so hat dies natürlich Nichts damit zu tun, dass der Sirius der Stern der Venus war. Denn Nichts weist darauf hin, dass der Venusstern auch der Isis gehörte, wie der babylonischen *Ištar.*

S. 153 A. 1. Dass auch ŠIR-BUR = Rabe, also = *âribu* (mit *â*), zeigt II R 62, 50ab, wo diese Ideogrammgruppe (mit dem Determinativ des Vogels) + KA-DÍ = „sprechen" assyrischem *šaṣû* entspricht. Siehe dazu den Commentar zu Z. 146 des Sintflutberichts.

S. 155 o. Dass *zallumû* (mit *z*, nicht mit *ṣ*) zu lesen, zeigt wohl, wie mir Dr. Zimmern bemerkt, V R 31, 15cd, wo *zu-la-ma-ti* = *ba-ri-ru* (= Glanz?).

Ibid. M. u. Die Lesung *bi-ir-rik-ka-nu* ist aufzugeben und *bi-ir-ṣu šak-nu* zu lesen. S. o. S. 494 zu S. 26, o. M.

S. 158 M. Dass in der Tat *ṣariru* (*sâriru*) das eigentliche Wort für „Sternschnuppe" ist, zeigt V R 31, Nr. 3, 9: *ṣar-ru-ti ša birṣu*(!) *šaknu aššu kakkabî* (MUL + MÍ = Pluralzeichen, für MÍŠ) *ni-git-ti šaknu* (? oder *ni-bu ina pânisunu*? Siehe Pinches in *ZK.* II, 80) d. i. „*ṣarrûti* (= Aufleuchtende, Aufstrahlende), solche, die einen *birṣu* machen, von Sternen gesagt, die Glanz machen (?, oder: an denen vorne ein *nibu* ist"). (Zu eventuell zu lesendem *ni-git-ti* siehe II R 66, Nr. 1, Z. 7 und hebr. נגה, zu event. zu lesendem *nibu ina pânisunu* die schon verschiedentlich erwähnte Angabe, dass die Meteore vorne ein *ṣipru* haben.

S. 159. Auf K 3082 + S 2027 + K 3086 (siehe Budge, *History of Essarhaddon* p. 122) wird der *ṣipru* eines *tartaḫu* genannt d. i. wohl die eiserne, glänzende Spitze.

Ibid. A. 1. „Zwitschern" heisst im Assyrischen (*ṣ*)*zaba-ru*. S. dazu D 57 Rev. 2: *ina šî'rim lam iṣṣûru* (*ṣ*)*zaba-ri* d. i. „am Morgen, ehe ein Vogel . . ." und II R 20, wo Zeile 48—49 zu ergänzen zu: [𒐈 = *zabâru*] *ša iṣṣûri*. Siehe oben S. 436 zu Z. 146f. der Sintfluterzählung und den Nachtrag dazu p. 517.

S. 162 A. Da nach der vierten Schöpfungstafel (siehe S. 288—289, Z. 144—145) *Îšara* d. i. die Erde „zu einer Himmelswölbung" gebaut wird, so wurde auch die Erde als eine Wölbung gedacht, weshalb der Umstand, dass von einem *pulukku* Himmels und der Erde die Rede ist, nicht gegen die Fassung des assyrischen Wortes *pulukku*

als „Gewölbe“ spricht. Aber die Etymologie nicht nur, sondern auch das Ideogramm [cuneiform], welches, soweit bekannt, nur den Begriff des „Kreisens, Umgebens“ etc. ausdrückt und die genannten Textstellen schliessen jene Deutung aus. *Nabū* wird der Festsetzer des Kreises Himmels und der Erde genannt, weil sein Stern, Mercur, wenn er sichtbar ist, in der Nähe des Kreises gesehen wird, wo Himmel und Erde scheinbar an einander stossen.

S. 166 A. 3. Nach STRASSMAIER, *Alphab. Verzeichnis* Nr. 4994 ist *ti-ba-kur-ra* | *ma-ak-ka-ru* (?) *ša* [cuneiform] (lies: [cuneiform]!) zu lesen. — Zur Verbesserung von [cuneiform] siehe LATRILLE in der *ZK.* II, 260 A. 2.

S. 194. Ich glaube, der Name *Íkur* oder *Dingir-Íkur* für *Anu* erklärt sich einfach so: *Íkur* war ein Name für die Erde, bedeutete aber ursprünglich „Berghaus“. Der Himmel konnte, wie die Erde, als Berg gedacht werden. Wurde doch die Erde als Himmelswölbung (*šamāmu*) vorgestellt (siehe die vierte Tafel der Schöpfungserzählung Z. 144—145 auf p. 288—289)! So konnte man auch den Himmel als „Berghaus“ = *Íkur* bezeichnen und daher *Anu* entweder ebenso (cf. dann, dass *Bíl*, der Herr des Erdbergs, der „grosse Berg“ heisst) oder als Gott von *Íkur.*

S. 197 A. 2. Zu *šipṭu* (mit gesichertem *p*) = Strafgericht siehe jetzt meine Ausführungen in *ZA.* IV, 278 ff.

S. 199 A. 1. Zu *abšínu* (*íššínu*?) = Korn in Aehren siehe oben S 311—312.

S. 200 f. Auf ass.-bab. *íkur(ru)* weist auch mandäisches עכורא = talm. אגורא = Götzenaltar (?) zurück. עכורא (Altar?): *íkurru* (Tempel) = פריכא (Altar?): *parakku* (ἄδυτον)!

S. 202 o. M. Schreibe für [*su*]-*ḫur ša* (?)-*kin* (?).

S. 202 A. 2. *Šit-lam-ta-ud-du-a* liesse sich auch mit Rücksicht auf IV R 2, 37 + 39 (wo *ud-du* = *rabū*) *Tarbīt-Šitlam* d. i. „der in *Šitlam* Aufgewachsene“ deuten.

S. 207. Für die Vorstellung von der Erde als einem Berge kommt vor Allem Tafel IV des Schöpfungs-

berichtes 144—145 in Betracht (siehe S. 288—289), wonach *Marduk Išara* d. i. die Erde als eine *šamāmu* d. i. (Himmels-)Wölbung baut. Diese Vorstellung folgt auch fast mit Notwendigkeit aus dem blossen Umstande, dass *Marduk* Himmel und Erde aus den zwei Hälften der *Tiāmat* macht. So gut wie die zwei Leibeshälften der *Tiāmat* als Wölbungen zu denken sind, so gut müssen es die daraus gemachten zwei Teile der Welt, die Erde ebensowohl wie der Himmel, sein.

S. 212. Zum hellen Berge im Osten und zum dunklen Berge im Westen siehe auch II R 18, 36—37a.

S. 212 ff. (vgl. S. 227 u. A.) Ich glaube, dass die babylonische Vorstellung von der „Insel der Seligen" und die biblische vom Paradiese ihrem Ursprung nach identisch sind oder, besser noch, dass letztere lediglich auf erstere zurückgeht. Darauf deuten eine ganze Reihe sehr merkwürdiger Coincidenzpunkte in beiden. Die „Insel der Seligen" hat folgende Merkmale: Sie liegt im persischen Meerbusen oder am Ausgang desselben, des von den Babyloniern sogenannten *nār marrātim* d. i. „Stromes der Bitterkeit(?)". Oberhalb derselben ergossen sich in diesen in alter Zeit (siehe Delitzsch, *Paradies* p. 39 ff.) vier Hauptströme: Euphrat, Tigris, Kercha und Karun (*Purattu*, *Idiglat*, *Uk(g)nū* und *Ulai*, s. Delitzsch, l. c. 195 u. 329). Auf derselben wächst das Lebenskraut *šību iṣṣaḫir amīlu* d. i. „als Greis wird der Mensch wieder jung" (s. oben p. 227 u. A.). Das biblische Paradies liegt irgendwo im Osten entweder der Erde oder von Eden, dem Lande(?), wo dasselbe gepflanzt ward. Es wird bewässert von einem Strome, der sich vor demselben in vier Ströme verzweigt, von denen zwei die im Osten von Palästina fliessenden Flüsse Euphrat und Tigris sind, die zwei anderen aber Pison und Gihon resp. zwei Länder, *Kūš* und *Ḫawīlā* umfliessen, die ganz unzweifelhaft im Süden ev. Südosten gedacht werden. Denn *Kūš* ist nie etwas Anderes, als Arabien und Aethiopien, oder besser, das Land, welches

dort gedacht wurde, wo wir Arabien und Nubien etc. kennen, und *Ḥawīlā* unzweifelhaft in Arabien, spec. Südarabien, zu denken (Nöldeke). Die Berührungspunkte in beiden Vorstellungen sind also folgende: Das babylonische „Paradies“ liegt im Südosten, vielleicht auch Süden von Babylonien, das biblische im Osten wenigstens von עדן, in einer Gegend, von der ausgehende Flüsse südlich von Palästina gelegene Länder umfliessen konnten; das babylonische liegt vor, an oder in einem „Strome“, das biblische wird von einem solchen durchflossen; der Strom des babylonischen Paradieses fliesst vor demselben aus vier Hauptströmen zusammen, von denen zwei Euphrat und Tigris heissen, der Strom des biblischen teilt sich vor demselben in vier ראשים, hier = Ströme (eigentlich Hauptströme(?), oder, nur unter Annahme einer Unbeholfenheit im Ausdruck, = Stromanfänge), von denen zwei Euphrat und Tigris heissen; in dem babylonischen Paradies wächst das Lebenskraut und in dem biblischen der Lebensbaum. Die grosse Uebereinstimmung im Ganzen dieser Vorstellungen dürfte trotz allerlei Verschiedenheiten im Einzelnen die Vermutung unabweisbar machen, dass die hebräische Vorstellung von der babylonischen abhängig ist. Darum liegt nun aber das biblische Paradies nicht deutlich anschaulich im persischen Meerbusen oder im Süden von Arabien. Diese Gegenden kennt der Erzähler nicht, er kennt auch keinen Kercha und Karun. Er weiss lediglich von einem Lande im Osten oder Südosten mit einem Flusse und vier Flüssen vor demselben. Von diesen waren ihm zwei unbekannt, also ein Spielzeug für die Phantasie. Irgendwo mussten sie liegen und da er vielleicht wusste, dass es auch im Süden von *Kūš* Wasser gab, jedenfalls wohl, dass im fernen *Kūš* der Nil floss, so mögen diese vollkommen unklaren geographischen Kenntnisse ihn dazu verleitet haben, die zwei anderen Flüsse im Süden fliessen zu lassen. Ueber den hervorstechendsten ev. Unterschied zwischen der babylonischen

Anschauung und seiner Vorstellung, dass nach jener der Strom aus vier Strömen zusammenfliesst, nach dieser sich in vier Ströme teilt, ist er sich vielleicht gar nicht einmal kar geworden, wenigstens nicht darüber, dass von einem Strome, von dem Euphrat und Tigris ausgehen (sich abteilen), ein dritter und vierter nur in einem riesigen Bogen nach *Kūš* und *Ḫawīlā* kommen konnten. Das ist aber Alles nebensächlich. Die Hauptsache, dass auch die biblische Paradiesessage, wie die Schöpfungslegende und die Sintflutgeschichte, aus Babylonien stammt, wird schwerlich zu bestreiten sein.

Die Pressel-Rask'sche Ansicht (siehe Delitzsch, *Paradies* Seite 38; leider ist es mir nicht mehr möglich, ausfindig zu machen, wo dieselbe geäussert worden, und darum auch nicht, Genaueres über dieselbe in Erfahrung zu bringen), dass unter den vier Paradiesesströmen Euphrat, Tigris, Kercha und Karun zu verstehen seien, dürfte also, nur in einem etwas anderen Sinne, richtig sein und von der Delitzsch'schen Ansicht (*Paradies* 1 ff.) jedenfalls Soviel, dass das Paradies nicht im eigentlichsten Sinne in Utopien zu suchen ist. Dass seine Ansichten über den Pison (nach ihm = *pisānu* = Pallakopas) und den Gihon (nach ihm = *Šaṭṭ-en-Nīl*), so bestechend sie auf den ersten Blick für Manche gewesen sein mögen, nicht haltbar sind, dürfte jetzt ziemlich allgemein zugestanden sein, ebenso aber auch damit, dass das biblische Paradies in Babylonien selbst nicht gesucht werden darf. Der Beweis dafür, dass der *Šaṭṭ-en-Nīl* statt (*Ka-* oder) *Gu-ḫa-an-dí Gu-ḫa-an* hiess, muss erst noch erbracht werden, wie ferner der dafür, dass *pisānu* der Name für den Pallakopas ist, vorher aber noch dafür, dass *pisānu* von einem Kanal überhaupt gebraucht werden kann. Seine Hypothese scheitert aber von vorne herein daran, dass *Kūš* nirgends etwas Anderes als (Arabien und) Aethiopien bedeutet und *Ḫawīlā* nirgends etwas Anderes als ein Land in (Süd-)Arabien, Länder, die der biblische Erzähler, so unklar seine Vor-

stellungen über Babylonien auch immer gewesen sein mögen, nun und nimmermehr von Kanälen oder meinetwegen „Flüssen“ Babyloniens umflossen denken konnte.

S. 222. Wenn [cuneiform] 1) = *ḳabru* (K 4362, Rev. von II R 34, Nr. 6) und 2) = *irṣitim* (R^m 343 in S. A. Smith, *Miscellaneous texts* p. 16), so könnte daraus entweder geschlossen werden, dass *irṣitim* und *ḳabru* beide = „Totenwelt“, oder dass *irṣitim* wie *ḳabru* lediglich das „sichtbare Grab“ bezeichnen.

S. 228 o. Zu erwähnen ist hier die Abhandlung Tiele's *La déesse Ištar* in den *Actes du sixième congrès international des Orientalistes tenu en 1883 à Leide*, wonach die Angabe, dass *Ištar* eine Tochter des *Sīn* sei, auf einem Fehler beruht! Aber diese Notiz findet sich auch z. B. S 954 Rev. 26! Gegen die Aufstellungen Tiele's in dieser Abhandlung lassen sich auch sonst vielerlei Einwendungen machen.

S. 232 M. Streiche: (oder Betreten).

S. 234 u. Das II R 20, 66a genannte *mūlū* wird auch sonst, z. B. bei Pinches, *Texts* 14 Z. 3 und 5, im Gegensatz zu *mušpalu* = Tiefe genannt (*bītu ina mu-li-i šaknu, bītu ina mušpali šaknu*), bedeutet also jedenfalls „Höhe“. Einem Zweifel darüber, ob es von עלה oder (wie *tamlū* = „Werft“) von מלא abzuleiten ist, machen Stellen wie V R 31, Nr. 1, 11 und 21 etc.: *alu ina mi'lī(-i) šakin* ein Ende, insofern daraus hervorgeht, dass *mūlū* = *mi'lū*, welches letztere Wort unzweifelhaft „Höhe“ bedeutet und von *ilū* abzuleiten ist. *Mūlū* als ursprüngliche *mu*-Bildung von der √ עלי einigermassen rätselhaft, erklärt sich als Entwicklung aus *mi'lū* durch Einfluss der Consonanten *m* und *l*.

S. 235 f. *Zu'unu* heisst schwerlich „verstören“, wie man wohl annimmt. Das Wort kommt noch vor S^c 292, wo *tag* = *zu'unu* und 83, 1—18, 1332, Obv. 34 (s. Bezold in den *Proceedings of the S. of Bibl. Arch.* Dec. 1888), wo *mul* = *zu'unu*. Heisst es „strahlen machen“??

S. 238 unten und S. 239 A. *Šurrū* = „keimen“ scheint nach S. 311 f. nunmehr zweifelhaft und wird darum der Name des siebenten Monats ziemlich sicher „Anfang“ zu deuten sein. Da der nach ihm folgende Monat „der achte Monat“ genannt wird, so müssen die Babylonier wie die Juden das Jahr sowohl mit dem Frühling als auch mit dem Herbst begonnen haben.

S. 242, Ende des zweiten Absatzes. Streiche: sowie den *apsū*. Nur Himmel und Erde wurden aus der *Tiāmat* gemacht. Der *apsū* brauchte nicht geformt zu werden, weil er ja mit der *Tiāmat* zusammen schon von Anfang an da war.

S. 243 unten übersetze mit S. 288—289, 142 ff.: „stellte ihn (d. i. den Himmel) gegenüber dem Urwasser, der Wohnung des *Nugimmud(t)*.

S. 247 o. Dass die Quellhöhlung (des *apsū*) unter der Erde als eine Wölbung vorgestellt wurde, geht aus den mehrfach citierten Zeilen 144—145 auf S. 288—289 hervor, wonach *Íšara* d. i. die Erde als eine Himmelswölbung gebaut wurde (siehe oben die Nachträge zu S. 194 u. 207).

S. 251 oben Z. 1: Für: diesen lies: jenen, was sich auf den Himmel bezieht! (s. S. 288—289 Z. 144—145). — Zu *nītu*, *nūtu* und *Ganasi* (vom Ocean und von *Ía* geltend) vgl. das (gelehrte) arab. المحيط = „der Umgebende“ d. i. der Ocean (wobei zu ergänzen القاموس = „der Ocean“).

S. 266 M. Der von S. A. Smith, *Miscellaneous texts* p. 1—5 veröffentlichte Text findet sich bekanntlich teilweise transscribiert schon bei Delitzsch, *Wörterb.* S. 100.

S. 267 A. Die Texterklärung II R 31 Nr. 2 schliesst sich jedenfalls eng mit V R 21, Nr. 3 und 4 zusammen. Auch ersterem Fragment liegt ohne Zweifel ein Text zu Grunde, der eine Erklärung der Namen des *Marduk* bezweckte. Siehe vor allen Dingen Z 23 ff. verglichen mit K 2107 bei Delitzsch, *Wörterbuch* S. 204, wonach [illegible] *nun-na* ein Name des *Marduk* ist = *mālik Bīl u Ía*. Ver-

gleiche damit die Erklärung dieses Namens auf II R 31: A-DU = *milku*, NUN = *Ía*. Da auf K 2107 eine Reihe von Namen genau in derselben Reihenfolge erklärt werden, wie auf Fragm. 18 (nämlich alle auf beiden Tafeln vorkommenden: *Tu-azag*, *Ša(g)*-ZU, ZI-*si* und ŠUG(Ġ)-*kur*), so schliesse ich, dass die Erklärung von A-DU-NUN-NA, welche auf K 2107 der von *Tu-azag* etc. vorangeht, auch auf dem von V R 21, Nr. 3 und 4 und II R 31, Nr. 2 vorausgesetzten Texte der von *Tu-azag* etc. vorangeht.

S. 268 oben. Das Fragment 345. 248. 147 ist sehr schwerlich als Teil der fünften oder sechsten Tafel zu bezeichnen, wofern es wirklich den Obvers der Tafel beginnt, wozu es gehörte. Denn nach der Unterschrift der fünften Tafel begann die sechste anders als das Fragment 345. 248. 147. Es ist dasselbe daher zum Mindesten ein Teil erst der siebenten Tafel. — Darnach ist das Fragm. 18 zum Mindesten erst ein Teil der achten Tafel — wenn es überhaupt zu der Serie der Schöpfungstafeln gehört, was mir jetzt gar nicht so sicher scheint. Auf die enge Zusammengehörigkeit dieser Tafel und des von II R 31, Nr. 2 vorausgesetzten Textes mit K 2107 (einer Liste mit Namen des *Marduk*; siehe oben auf dieser Seite) ist oben schon aufmerksam gemacht worden.

S. 268 und 269 Z. 4 unten. Mir will es immer wahrscheinlicher bedünken, dass *mummu* mit *tiāmtu* und weiter mit הים oder המם gar Nichts zu tun hat, sondern, wie ich auch schon hinten p 322 ausgesprochen, = „Mutter“ ist. Die Gleichung *mummu* = *bīltum* (V R 28, 63gh) wäre auch dann verständlich. Denn von „Mutter“ zu „Herrin“ wäre kein grosser Schritt zu machen. Dazu beachte man, dass die *Bīlit* (d. i. eigentlich die Herrin) so häufig „die Mutter“ genannt wird (siehe dazu meine Ausführungen in der *ZDMG*. 1889, 198), insofern *bīltum* = *mummu*, wenn = „Mutter“, ja die Göttin *Bīlit* sein könnte!

Ibid. (Z. 4). Zu *muallidat* = „gebährend“ gegenüber hebr. מְיַלֶּדֶת = „Geburtshelferin“ vgl. viell. יָלַד = „geboren werden“.

Ibidem: Möglicherweise ist in Z. 1—9 von K 5419 nur ein Satz zu suchen, dessen Vordersatz von Z. 1—8 gebildet wird: „Als droben der Himmel noch nicht benannt ward, drunten die Erde (das Land) noch nicht geheissen, als die Wasser des Oceans . . . und des Meeres . . . sich mischten, als etc. — da wurden hervorgebracht . . .".

S. 280 und 281 Z. 15. Zimmern schlägt mir die Uebersetzung: „Wenn Du in der Versammlung bist, möge Dein Wort erhaben sein" vor, welche ich acceptiere. Zur Fassung von *tīšāmma* als „wenn Du bist" vergl. Fragm. 18 Rev. 30 (S. 300—301): *ikkilimmuma* = „wenn er böse anblickt" und *Sintflut* 125 (S. 378—379) *ušḫarirma imḫullu* = „welches der Orkan aufgewühlt hatte". — Z. 21. Ist etwa *ši-kin-ka* (Zimmern) etc. zu lesen = „Dein Tun, o Herr, sei vor den Göttern, das ist hervorragender als das der Götter"? — Z. 22 lies *abātum u banū ḳibī liktūnu*, das ist: „vergehenlassen und schaffen befiehl — und es soll sein".

S. 284 Z. 85. Vgl. hierzu V R 16: *ummānišu rapšātim ša kīma mī' nāri lā utaddū nībāšun kakkī šunu ṣanduma* = „seine massenhaften Truppen, die unermesslich (eigentlich: deren Nennung, Aufzählung nicht gekannt ward) wie die Wasser des Flusses waren, schnürten [sich] ihre Waffen an und . . .".

S. 286—287 Z. 100. Mit Rücksicht auf V R 7, 31 *ikkud(t) libbašu iršā nakud(t)tu* = „es verzagte sein Herz und er bekam Angst" dürfte die Lesung *innikud(t) libbašama* und die Uebersetzung: „es verzagte ihr Herz" sicher genannt werden; *innikud* steht dann für *innakud*, wie *innindu* für (*innimdu* für) *innamdu*.

S. 286—287 Z. 114. Zu *kalū kiš(s)ukkiš* s. V R 47, 56a: *kiš(s)ukku* = *ki-lum*.

Ibid. Z. 123. Nach S. 341 ist also *isādu* = besiegt hatte zu lesen.

Ibid. Z. 126. Nach S. 342 also *nis(z, ṣ)mat(d, ṭ)* zu lesen. Siehe zu dem Worte noch Pinches, *Texts* p. 16 Rev. 6: *likšuda ni-is-*[cuneiform sign]*-su*

S. 288—289 Z. 139. Zu *ušaṣbit* s. die Anmerkung zu Z. 42 o. Nach V R 60, I, 23 könnte man wohl geradezu „stellte an“ übersetzen.

S. 293 A. 2. Nach freundl. Collation Dr. Winckler's und Dr. Peiser's darf die Lesung *nap-pa-ḫu* als sicher gelten, ebenso die Lesung *na-ag-ga*(!)-*ru*.

S. 294 A. 1. Da nach einem unveröffentlichten Vokabular in der Gruppe Í-NUN = *kummu* (s. o. S. 491 f.) das Z. NUN die Lesung *gar* hat, sumerischem DUG-ḲA-BUR aber akkadisches NUN-UR-*ra* entspricht (siehe Seite 293), so dürften beide Gruppen resp. *Gar*(?)-*bur* und *Gar-ur* gelesen werden. ḲA (= *ka* und *ga*) wäre dann als lediglich graphisches phonetisches Complement anzusehen. Da weiter gar nicht selten ein *g* im Anfang eines Wortes abfällt (cf. *gir* = reissendes Tier und *ur* mit derselben Bedeutung; s. dazu S. 482 ff.), *gar*(?)-*bur* und *gar-ur* den Töpfer bedeuten, *Aruru* aber die *Bîlit* als die Tonbildnerin bezeichnet, so dürfte *Aruru* aus *Gar-ur* entstanden sein und eigentlich „Töpfer(in)“ heissen.

S. 296 Z. 19. Vielleicht ist zu lesen: *tâšu illu pâ lim-na littabal* d. i. seine reine Beschwörung möge den „bösen Mund“ entführen.

S. 312 A. Dass das (AB-NAM =) *Abšînu* (oder *Iš-šinu*?)-Gestirn der älteren Texte wenigstens in der Nähe der Ekliptik steht, geht aus der angeführten Stelle III R 57, Nr. 4, 37 hervor: *Dilbat ana* (*kakkabu*) *Abšîni* [*idiḫḫî*] = „Venus nähert sich dem Aehrengestirn“.

S. 313 M. Wie mir Strassmaier mitteilt, ist in der Tat das Zeichen für das zehnte Tierkreisbild statt [cuneiform] vielmehr [cuneiform] zu lesen, so dass gar kein Zweifel mehr darüber bestehen kann, dass dasselbe eine Ziege = caper bezeichnen soll.

S. 322 o. Siehe die Nachtragsbemerkung zu S. 268 und 269 Z. 4 unten.

S. 336 zu Z. 80. *An-na* = „Gott (Göttin)“ liegt auch auf S. 954 (*Ištar*-Hymnus) vor. S. dort Z. 37—40: *an-na* = *i-lat*.

S 341 f. Z. 126. Zu *kašādu nismatu* (= Wunsch) vgl. *ušakšadu ṣummirat libbika* (ich lasse den Wunsch deines Herzens erlangen (eintreffen?)); siehe Ašurbanipal, Cyl. B Col. V, 68 bei G. Smith, *Assurbanipal* p. 125. Siehe hierzu auch den Nachtrag zu S. 286 Z. 126.

S. 356 u. Statt *dabrūti* lies *dap*(?)*rūti* und statt *dubburu duppuru*.

S. 358 zu Z. 14. Zu *uṣīr* vergleiche jetzt den Text bei Winckler, *Untersuchungen* 140 ff., Col. III, 20—21, wo es heisst, dass *Samsu-ilūna* Babylon *uṣīr* d. h. ausschmückte? verschönerte? oder schützte? einschloss? Eine Bedeutung der Art würde an unserer Stelle passen (also schmückte oder umschloss mit einer Mütze, Binde etc.).

S. 376—377 Z. 99. Die spätere Aussprache des ursprünglichen *Anun*(*n*)*aki* war *Ì-nu-uk-ki* (aus **Ìnunki*, **Anunki*). Siehe K 2100 Rev. IV, 8 veröffentlicht in den *Proceedings of the S. of Bibl. Arch.*, March 1889, von Bezold.

S. 378—379 Z. 116. Es ist vielleicht in Erwägung zu ziehen, ob in *anākumma ulladani ulludu* statt „gebähren“ (wie oben S. 268, K 5419, 4) vielmehr „zur Geburt verhelfen, gebähren lassen“ heisst. Cf. hebr. מְיַלֶּדֶת etc. = „Hebamme“. Eventuell ist *Μύλιττα* = (*Muallidattu* =) *Mulittu* = *Bi'lit* als „Geburtshelferin“ zu fassen.

S. 387 M. Es verdient Erwähnung, dass *Ìa* der Gott der Stadt *Šurippak* = *Ma-uru* der *Dingir*-MA-TU heisst, insofern dieses TU in dieser Gruppe, welche sonst = *abūbu*, wohl, wie TU = *abūbu*, *uru* zu lesen ist. *Dingir-ma-uru* könnte also sowohl „Gott des Flutsturms“ als „Gott der Stadt *Ma-uru* = *Šurippak* bedeuten. Da die Stadt *Šurippak* noch in späterer Zeit *Ma-ir* (= älterem *Ma-ur*(*u*), *Ma-ür*(*ü*)) hiess (siehe dazu K 4378 Col. V, 1 bei Delitzsch, *Lesestücke*[3] p. 88: *giš-ma-ma-uru* = [*ílippu*] *ma-i-ri-tum* und

V R 14, 14cd: *sig ma-uru-ki*) = [*šipātum*] *ma-ir-a-tum*), so ist die Vermutung Halévy's, dass unter MAR-KI *Ma-uru* zu verstehen sei, vorläufig nur eine ingeniöse Idee, trotzdem, dass *Ma-uru* die Stadt *Ía*'s, des Gottes der Schiffer, ist, während der Gott von MAR-KI *ma-la-ḫum* (d. i. doch wohl = Schiffer) hiess (siehe Halévy in der *Z. f. Assyriologie* III, 195 f.).

S. 400 M. Ich habe auch eine Lesung *mitḫurru pūssa* (= *pūtsa*) in Erwägung gezogen. Allein die Verdoppelung des dritten Radikals ist beim Verbum so singulär, dass wir an einer so schwierigen Stelle wie der unsrigen damit nicht als mit einer gegebenen Grösse operieren dürfen. Mit *pūssa* = „seine Vorderseite" liesse sich schon eher Etwas anfangen.

S. 407 zu Z. 59. Zu dem Worte *kirbitu* beachte den Stadtnamen *Kirbitu* bei G. Smith, *Assurbanipal* 79—83 (Cyl. B Col. III, 5. 8; K 2675 Rev. 6, 11; Cyl. F 10; an letzterer Stelle die Schreibung *Kir-bi-it*) und in der *babyl. Chronik* IV, 37 (*Z.A* II, 168). Da K 2675 Rev. 6 (vergl. Cyl. B Col. III, 5—6) besagt, dass *Kirbit kirib* (d. i. in) der Stadt *Ḫalīḫasta* liegt, also eine Stadt in einer Stadt ist, so wird *Kirbit* ein assyrisches Wort mit der Bedeutung „das Innere, innerhalb von etwas Anderem Gelegene" sein. Dazu stimmt mein Vorschlag, *kirbitu* in der Sintfluterzählung für den Innenraum des Schiffes zu erklären.

S. 410 Z. 64. Siehe für die Bedeutung von *sussulu* eine unveröffentlichte babylonische Tafel, wonach = *bugin* = *buginnu* = *sussulu* (80, 11—12, 9 Rev. III, 7 bei Brünnow, *List* Nr. 10289; meine allerdings nicht sehr zuverlässige Copie hat für und statt *buginnu ša* bei Brünnow *buginnu ša*).

S. 428. *Kanānu* hat II R 36, 13gh und V R 18, 28ab das sumerische Aequivalent = *gam*, welches auch = „neigen". Dies könnte bestätigen, dass *kunnunu* mit Haupt

„sich kauern“ zu übersetzen, wenn nicht nach der zuletzt genannten Stelle *kanānu* = *gam* speciell vom *šipru* gesagt würde, was, soweit wir bis jetzt wissen, nur = „Befehl, Meldung, Werk“. Zu *kanānu* = anziehen(?) vergleiche das mandäische כאן.

S 433 oben M. Ich lese *kirubū* mit *k* trotz SARGON, *Stierinschrift* 38 (*ḳi-ru-bi-í*), da diese Schreibung einzig dasteht, und im Hinblick auf ܟܪܘܒ.

S. 437 o. Wenn *mutarrītu* (von *tarū* = krächzen) und *muṣ(z)abirtu* (von *ṣ(z)abāru* = צבר) vor *kirriktu* und *zammirtu* (von *zamāru* = זמר) erwähnt werden, dann liegt es nahe, *kirriktu* als eine ursprüngliche Form **karraktu* von einem Stamme *k-r-k* aufzufassen, von dem auch der Vogelname *kurkū* (= Huhn? Hahn? cf die Vogelnamen *kurukku* und *karakku* II R 37, Nr. 1, Rev. 17 und aram. כורכיא, wozu aber FRAENKEL, *Aram. Fremdwörter* p. 117 f. zu vgl) herzuleiten wäre, etwa mit der Bedeutung: „die Krähende“ oder „irgend eine Vogelstimme Nachahmende“. Wir hätten dann in der Liste *ZK.* II, 300 nach einander eine „Krächzende, Zwitschernde, Krähende(?) und Singende (oder Musik machende)“.

Ibid. u. A Aus JOH. JEREMIAS' Schrift: *Die Cultustafel von Sippar* 3, A. sehe ich, dass meiner Vermutung gemäss V R 60, Col. I, 28 wirklich *ba-ṭil* zu lesen ist.

(S. 67 o. Die ursprüngliche Etymologie des sumerisch-akkadischen Namens für den Monat *Ulūlū-Elūl* wird allerdings wohl sein „Monat des Geschäftes, der Verrichtung der *Ištar*“. Gedeutet wurde er aber wenigstens bei bestimmter Gelegenheit als „Monat des Bescheides, des Geheisses der *Ištar* oder der *Ištar*en d. i. Göttinnen“, wie sich aus G. SMITH, *Assurbanipal* p. 126, 77 ff. (*ina Ulūli šipir Ištarāti isinni Ašur ṣīri araḫ Sīn nannar šamī u irṣitim atkil ana purussī Nannari namri u šipir Ištar bīltia ša*

lā inninū d. i. „im *Ulūlu* [dem Monate] des Bescheides der Göttinnen (resp. der verschiedenen *Ištar*en, etwa der in Niniveh und der in Arbela), der festlichen Zeit *Ašur*'s, des Erhabenen, dem Monate *Sīn*'s, der Leuchte Himmels und der Erde, vertraute ich auf die Bestimmung des strahlenden *Nannar* und den Bescheid der *Ištar* meiner Herrin, der nicht geändert wird . . . .", ersehen lässt).

Wörterverzeichnisse

(mit Auswahl).

I.

II.

III.

Versehen und Druckfehler.

p. 12 A. 2 lies S. 126 für S. 129
p. 29 Z. 12 v. u. lies *ṣōra*.
p. 72 unten und sonst lies für K 263 überall K 260 (nach BEZOLD's freundlicher Mitteilung).
p. 73 passim lies für (*mul-*)*gu-la* (UL = *mul?-*)*gu-la*.
p. 80 Z. 5 lies *kusariḳḳu*.
p. 84 u. passim lies für √*š-ṭ-ḫ* überall √*š-d-ḫ*.
p. 182 Z. 13 v. u. lies um den mittelsten grössten.
p. 187 Text Z. 4 v. u. lies eine für von.
p. 189 Z. 3 v. o. lies dem für der.
p. 214 Text Z. 6 v. u. lies Indien.
p. 224 Text Z. 5—6 v. u. lies assyrisches für sumerisches.
p. 267 Z. 10 v. o. lies 43 für 34.
Z. 3 v. u. streiche: grösster.
p. 268 Z. 7 v. o. streiche: grösster.
p. 295 A. lies das Feld für die Erde.
p. 310 A. lies S. 114 und 126 für S. 132.
p. 319 M. lies 4100 für 1400.
p. 353 Z. 9 v. o. lies LAYARD 64, 36.
p. 374 Z. 67 lies: *uṭṭibbiḫ*.
p. 383 unten lies: „mich"(?) zweimal für „uns".
p. 407 Z. 2 v. u. lies *rutaggubu*.
p. 410 Z. 12 lies *muš-šu*(!)*-la-aḫ-ḫu*.
p. 417 Z. 4 v. u. lies *kukki* für *kukku*.
p. 515 Z. 11 v. u. lies für (*Muallidattu* =) (*Muallidatu* = *Muallittu* =).



Lauf der Venus nach III R 57.

Fig. 1. №7 (s. S. 73 ff) Z. 56 ff Fig. 2.

300 290 280 270 260
Ekliptik
Venus in unterer Conjunction.
Venus
Erde

300 290 280 270
Ekliptik
Venus wieder sichtbar.
Venus
Erde

α
β
Amphora
Caper
Arcitenens
330 320 310 300 290 280 270 260 250
Ekliptik

Fig. 3.

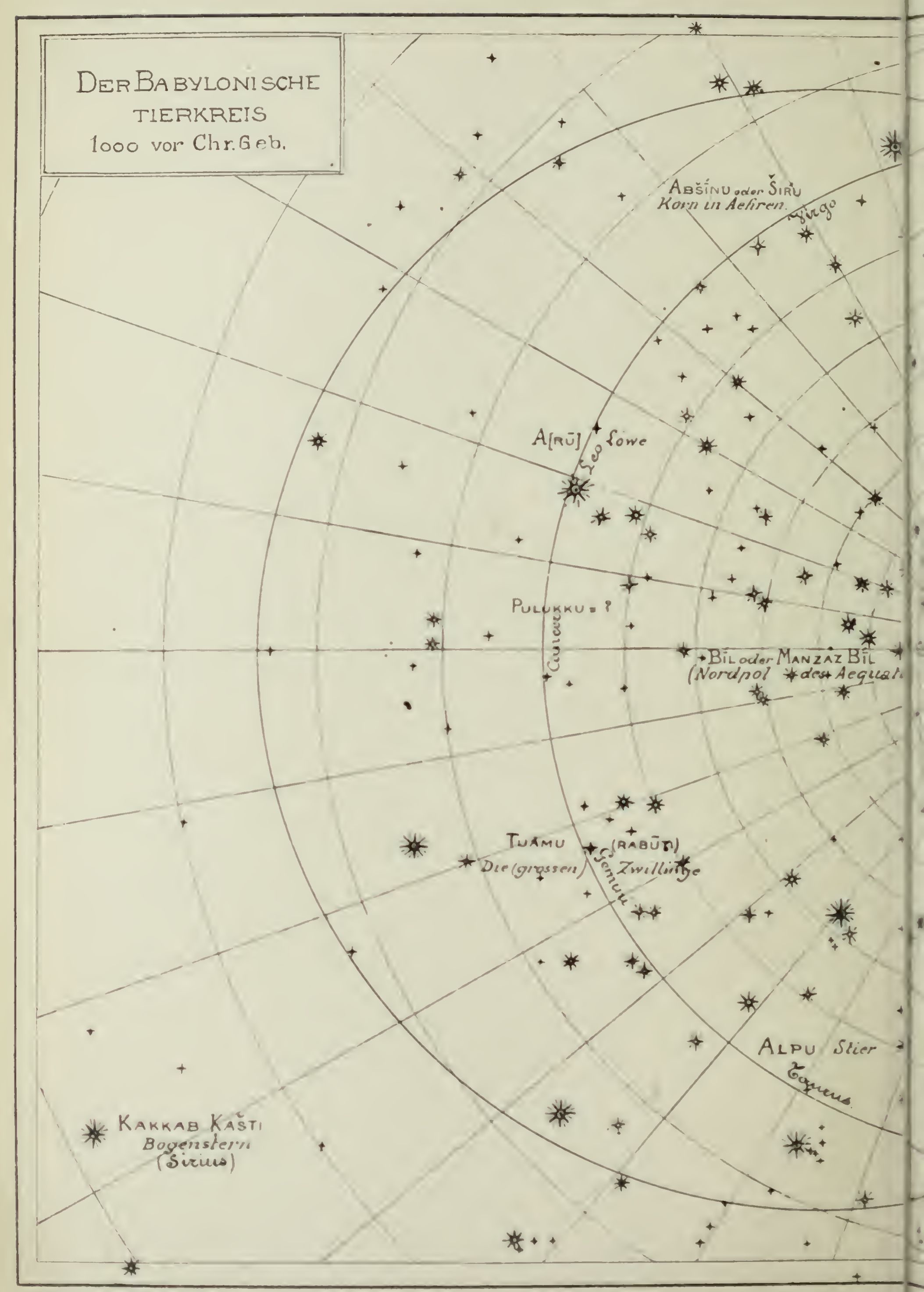
Venus wird stationär.
Venus
Erde

entw. v. O. Tetens
gez. v. C. Jmhoff.

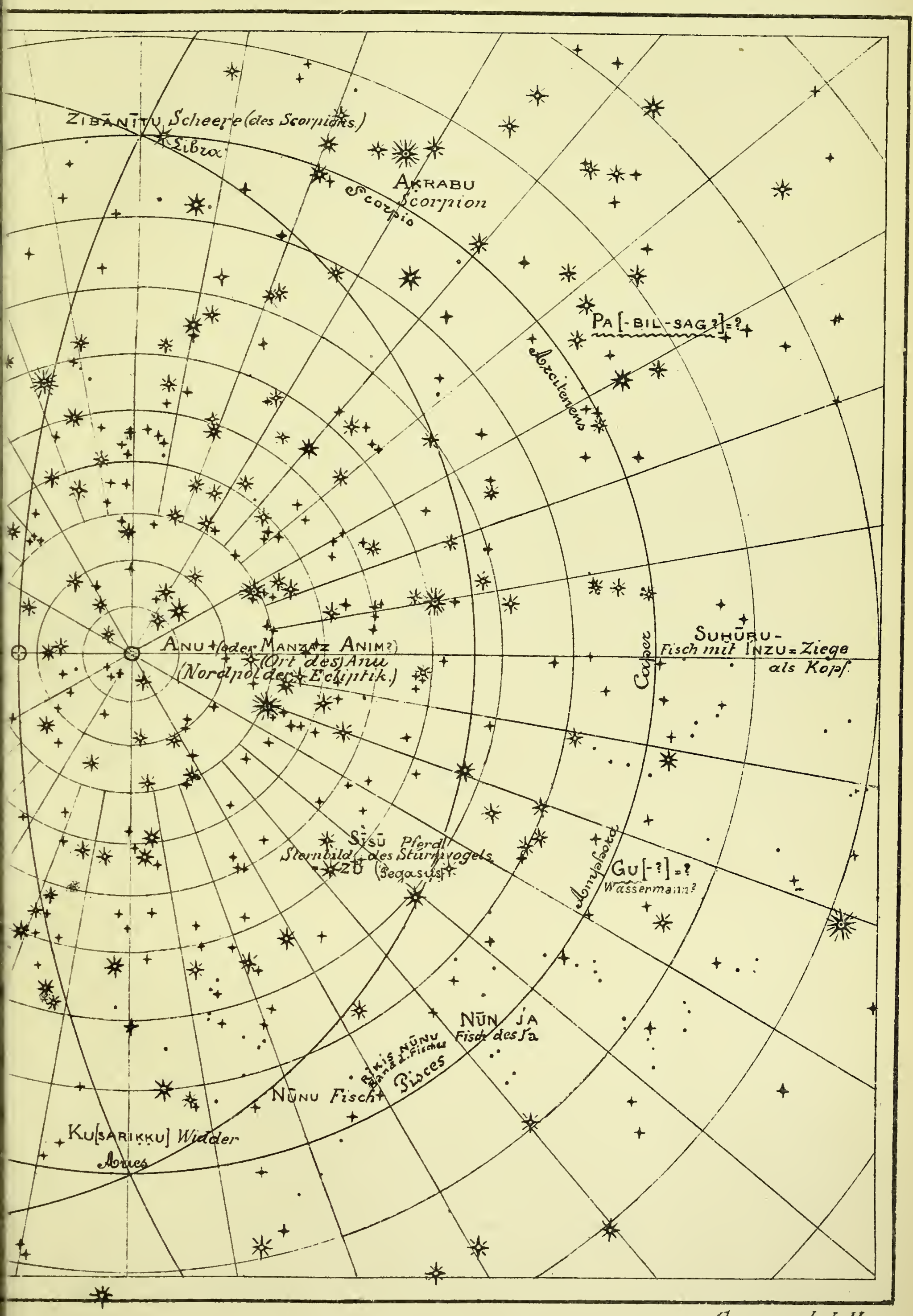
Verlag von Karl J. Trübner in Strassburg.







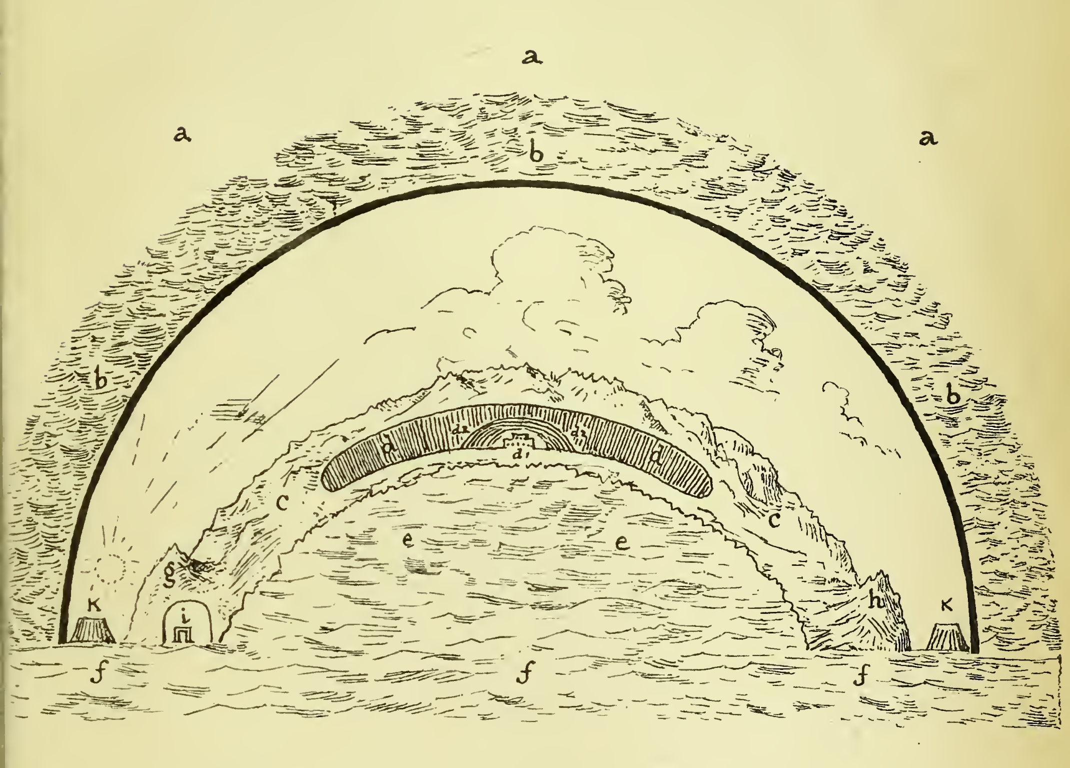
Entw von Peters.



Gez. von J. J. Hess.



Die Welt nach babylonischer Vorstellung.



a *Inneres des Himmels* (= šàg-ana = libbi-šamí.)

b *Himmlischer Ocean* (= zikuma und ídima.)

c *Erde* (= Ki = irṣitim, als grosser Berg gedacht = íKur und ġarsaġ(-ġal)-Kurkura.)

d *Totenwelt* (= arali = aralû); d^1 Palast des Totenreiches (= igal-Kur-nu-gia = ikal irsit lā târat.)

d^2 die 7 Mauern um das Totenreich.

e. *Quellhöhlung* (= ídima = naḳbu)

f *Weltmeer* (= zuaba-abzu = zuabbu-apsû)

g *Berg des Sonnenaufgangs* (= ġarsag-babara = šad ṣít šamši)

h *Berg des Sonnenuntergangs* (= ġarsaġ-ġiġa = šad íríb šamši)

i *Versammlungsraum mit der Schicksalskammer* (= ubšugina mit dem duazaġa)

K *Damm des Himmels* (= šupuk šamí.)

V. B.

Verlag von Karl J. Trübner in Strassburg.








NEW COLLEGE
FORMERLY
LIBRARY
HACKNEY & NEW COLLEGE
LONDON



